



7566

١٦٠

خ ٥٠

حاشية قول احمد على المولى الخيالى، تأليف ابن

خضر، احمد بن محمد - ٧٨٥ هـ . بخط احمد

٦٤٢٢ المينتابي سنة ١٠٨٢ هـ .

٢٠x١٥سم

١٧س

٨١ ق

نسخة حسنة ، خطها نسخ دقيق ، بأولها فوايد

بروكلمان ٦٠٩:١ ، ملحق ٨٤٢:١ - كشف الظنون ٢٠٧:١

١- أصول الدين أ - المؤلف ب - النسخ

ج - تاريخ النسخ د - حاشية ابن خضر على المولى

الخيالى

انما انما في العا وفي جملتك لجمال
تقديره في جملتك لجمال
نعم انما في العا وفي جملتك لجمال
نعم انما في العا وفي جملتك لجمال

بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم

النجم التليق في العلم
كانت في النساء على
وعلمها يقال عرفت كذا
اعلمت كذا العلم
ذكره جاراه في الكاف
وما يقال لمطربونا
في غزواته صال

خبرة اختياره
اسم ريعه وبعده
واوردته كذا
فلم يدر في كذا
من خلقه في كذا
كثيره في كذا
خلقنا افضل خلق
بعد ما قال

والمراد بكذا
باللسان ان يكون
بناء على ان الغالب
الغالب ان يكون
ذاته ونحوه
ونحوه على كذا
تكون انما هي
بالانسان من حيث
لوا على فهم المدح
الاختارية وغيا

وجاءت في العا وفي جملتك لجمال
تقديره في جملتك لجمال
نعم انما في العا وفي جملتك لجمال
نعم انما في العا وفي جملتك لجمال

كل ذي لب وراجع الى بصيرة
فعله وقد نفي له هذا من الذين انزل فيهم
يفعلوا فان قلت ان العرب يمدحون بالجمال وحسن الوجه
وهو مدح مقبول عند الناس غير مدح وقد قلت الذي سوغ لهم ذلك
انهم راوا ان حسن التواضع وسامة المنظر في الغالب يشترعون
مختبر مرضى واخلا في محبة ومقبولية المثال الثاني ممدح بل هو ممدح
ليس من كلام العرب والمشهور ان اللام في الحمد للاستغراق
رثة صاحب الكشاف وجعله لتعريف الجنس بناء على انه المتبادر
الشايخ في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء قراين الاستغراق
او بناء على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والهرطقة في مدحوله ولا
لا يدل الا على مستماه فاذن لا يكون له استغراق وصرح في الكشاف
بان في قوله الحمد به دلالة على اختصاص الحمد به بناء على ان
بلام الجنس اذا جعل مبتداء فهو مقصور على الجنس فتعريف الجنس
في الحمد لا يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه به كذا
نقل عنه الغتازي على شرح التلخيص ويمنع ما افاده الاستغراق
لان قصر الجنس على شي يفيد قصر جميع افراده عليه وهو طبل
هذا الملع من الاستغراق اذ لا دلالة فيه على ان يعمد الى ان يجعل اللام
طوارقها في قوله

والمراد بكذا
باللسان ان يكون
بناء على ان الغالب
الغالب ان يكون
ذاته ونحوه
ونحوه على كذا
تكون انما هي
بالانسان من حيث
لوا على فهم المدح
الاختارية وغيا

والمراد بكذا
باللسان ان يكون
بناء على ان الغالب
الغالب ان يكون
ذاته ونحوه
ونحوه على كذا
تكون انما هي
بالانسان من حيث
لوا على فهم المدح
الاختارية وغيا

جعل السبلية والحمدية مستديرا عند القدره لخصه البركه فيه كما يدل عليه الحديث كل ادمي اى حال يعظم به شره فيخرج الحرم والكفره لا يدركه بيسم الله الرحمن الرحيم وحديث كلام الله فيه والحمد لله فهو اكرم
وهو بمنى قطع اى قطع البركه بناء على الظاهر من انه الياء فيها صله ابتداء فى قيل الزجر جعل مبتداء البسملة لا الحمد لله والعمل بحديثها مستغنى راجب يحمل الاستدلال فيها على العرفى الذى لم يجر منه
من حين التردد فى شئ اى حصل الاخره فى الغصوه او جعل فيها علم الاصح من الحقيقى والاضافى ومع الاول على الحقيقى وهو الثاني على الاضافى التريب منه بانه ذكر الحمد لله عقب البسملة فحصله
بها كما يدل على ذلك الترتيب فهو صحيح لكيفية العمل بالجدتين سرجه البسملة لتمام الترتيب على السبيل على السبيل طى على القدره السابق ذكرها بالاحكام الى ردها

افول ما ذكره القائل هو عدم تسليم
 المكان الاستحسانه بشي من واحد
 كما يدل عليه ما قولهم لان الابرار
 مستقيما بالاسمعة وان الابرار
 النقط بالاسمعة وان الابرار
 مستقيما بالاسمعة وان الابرار
 في الحاشية والعلامة
 الرقعة انما بقوله انما

قواران
جعل الساء قهرا
للحلاية و جعل الالباء
الواقع بها على الالباء
المتنوع و لا تراضى في بينها
ارضاد حصول احد شئ
يصر كذا كل امر ذي بال لم يرد
في بلاية لم يرد لم يلب
و كل امر ذي بال لم يرد
احد قهرا و من معنى التلبس
بالسوء و التمسك بالنس
بالفاظ و التمسك عليها و التمسك
و جعل مصداقها جن الشرع
في الامر الذي يرد و وادان
ابناء و الاتصال بها و لا
تلك في انه لا تحقق الالباء
التلفظ او التمسك المذكورين
ولا يقع ايضا ان يرد
الشيء و تلبس بالالباء
بامر اخر ايضا عند ذلك
الالباء و يقع كذا يرد
شيء و تلبس بالامر او اكثر
بالبعض الذي ويكون التلبس
جن الالباء و لا يستدعي
ذلك خروج الامر من الدين
تلبس بها عن ذلك المبدأ
لان الحلاية نعم وقوع
الالباء

[illegible]

ذلك الفعل ليحصل بمعانته وسماح في شأنه مع لانه متصف بالوحدة
 لذاته اذ لا وابد بلا معاناة **قوله** يحمل على الكمالات اي مجازا اذ
 لا يتعاني ولا يتكلف في العادة غالبا الا بالاكمل تامل **قوله** الانقضاء
 بالوحدة الذاتية اي على تقدير كونه الفعل للصورة او الكماله اي
 على تقدير كونه للتكلف **قوله** مع ملازمة جلال الذات فيدخل كل من
 الانقضاءين واعلم انه قد يكون الفعل بمعنى الاستفصال اي الطلب
 نحو تكبر ونظم اي طلب ان يكون كبيرا وعظيما فما نحن فيه يجوز ان
 يكون من هذا القبيل بل هو اولى اذ معنى طلب الوحدة الذاتية اقتضاؤه
 اياها ذاتا **قوله** فيفقدان اية بنيانها اعظم اه بناء على ان المواد
 بافراذ الحجج التي جمعت بي بالقياس اليها حجج كل واحد واحد من
 الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي م فردا وجميع حجج ذلك النبي
 فردا اخر وكذا ان كانه قال بساطع حجج اسمع النبي اكرم بها الانبياء
قوله على ان اضافة الاستغراق والام لا يفيد اعظمية اية بنيانها على ايات سائر
 الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج اسم مطلقا
 ولا كل واحد من حجج الانبياء كذلك والالصار المعنى المؤيد بساطع
 جميع حجج اسمية وان كان بعضها حجج نفع عليه السلام وح لا يفيد
 سطوع جميع حجج بل سطوع بعضها والموا الاول على ما نقلت عنه رحمه

فوقه الغنية
الثانية وانست
الشرائح والاصحاحات
بوعلم التوحيد لمند
على حصر المقام بانه
لاقتضاء المقام مع على
المقام مقام مع على
التوحيد كما يكون باعنا
على التاليف فاما ان
يجعل الفصل على قدر
المستلزم لبعض
ما ذهب اليه البعض
وان كان ضعيفا او
يجل على قدر الدال
على الفهم في نظم
الكلام واما كان فلا
فوقه بين الغنيين
كذا نقل عنه غير
فوقه كونه في الكلام
الكلام اساس الكتاب
والسنة الذرية كما
اساسه للعقائد
وكون الكلام اعم
فوقه ثانياه هذا ما رفته
مع قول في هذه الغنية
تتر في الملح واما الاول
فجود دعوى ان الفرقه
الثانية غير صحيح لا يستلزم
الدور غير الرحمن
صورة البليل ان الكلام
اساس العقائد والكتاب
اساس الكلام فالكتاب
اساسه اساس
العقائد
فوقه ثانياه هذا ما رفته
مع قول في هذه الغنية
تتر في الملح واما الاول
فجود دعوى ان الفرقه
الثانية غير صحيح لا يستلزم
الدور غير الرحمن
صورة البليل ان الكلام
اساس العقائد والكتاب
اساس الكلام فالكتاب
اساسه اساس
العقائد

فوقه ثانياه هذا ما رفته
مع قول في هذه الغنية
تتر في الملح واما الاول
فجود دعوى ان الفرقه
الثانية غير صحيح لا يستلزم
الدور غير الرحمن
صورة البليل ان الكلام
اساس العقائد والكتاب
اساس الكلام فالكتاب
اساسه اساس
العقائد

فوقه ثانياه هذا ما رفته
مع قول في هذه الغنية
تتر في الملح واما الاول
فجود دعوى ان الفرقه
الثانية غير صحيح لا يستلزم
الدور غير الرحمن
صورة البليل ان الكلام
اساس العقائد والكتاب
اساس الكلام فالكتاب
اساسه اساس
العقائد

فوقه ثانياه هذا ما رفته
مع قول في هذه الغنية
تتر في الملح واما الاول
فجود دعوى ان الفرقه
الثانية غير صحيح لا يستلزم
الدور غير الرحمن
صورة البليل ان الكلام
اساس العقائد والكتاب
اساس الكلام فالكتاب
اساسه اساس
العقائد

في شرح المفاتيح

فج

۱۷

١ على مجموع الاوليٰ المتعاقبات: ٤٨

قوله فانه قلت اولاً انه اى معناه من الكلام وهو باعتبارها ابس الكتاب
والكتاب اسس المعنا به هكذا المعنا به اسس الكتاب والكتاب اسس المعنا به
فالكتاب اسسها لانه اسس الاسس اسس اسس قوله اذ لا يتوقف آه جواب
منع مقدر لكون الكلام اسس الكتاب باعتبار المعنا به بانيات مقدره كقوله
قلت اولاً منع للحرف وقوله وانما سلم آه اشارة الى منع استزاد الدليل كمدعى
لعدم تكرار الحرف الاوسط **عمر الحلي**

اقول لا يخفى انه قوله لم يعدوا مباحث الاحوال آه مقدر ومدلل بقوله انه كصفة مطلقة
عندهم هي كصفة ذاتية ينادى عليه كلامه ولذا باعلى صوت فتقديره لم يعدوا
مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة فمباحث الصفات لانه كصفة مطلقة
هي كصفة ذاتية الوجودية فهذا دعوى مركبة تشمل على دعوى اربعة منها انهم
لم يعدوا مباحث الامامة فمباحث الصفات لانه الصفات المطلقة آه فتوهم
في هذا الدليل انه مباحث الامامة فمعرفة المطلقة مع انه لم يقل به الا بعض الشيعة
فدفعه بتسليم الدليل وقال على انه آه وتوجيهه وانما سلمنا انه كصفة عندهم
هي مطلق الصفات فمباحث الامامة ايضاً ليست فمباحث الصفات
لما انها انما هي في تنقيحات الاعن بعض شيعة كذا ينبغي ان يعرف هذا
التمام واحفظه فانه من احوال الاقدام لبعض الخواص وجهه هو انهم
عبد الرحمن

فأورد فيه ما قد وافقنا في النسخة
ما استدل به فيها من نقل عن
على ما لا يجوز فيه من جعل
بعض النسخ والأدلة في
الامارات وقيل في بعض
من الامارات انها بدو
شأن المجتهد لا عود هذا الجواب
لا يتأتى في جواب الاول
كما لا يخفى انتهى
لان المسائل في
المجتهد معرفة قطعية
غير ان المسائل
المقتضية معرفة قطعية
عن تلك الامارات
بعضها فثبت وعنه
اجواب الاول ايضا

والترتيب لا يضاف الى الملكة فنقل عنه واما الجواب الثاني والثالث
فيلا يرد السابق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا وقد شاع
ان يقال كبرت علم فلان واما تدوين الملكة فمما ياباه الذوق السليم
قوله لكن رد على اول الاجوبة آه فنقل عنه واما على باقي الاجوبة فيندفع
بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وحصل اليقين عن
الامارات شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول
كما لا يخفى فنقل عنه وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية
الحاصل الامارات والافلاسوال ولا جواب على ما لا يخفى **قوله** والتوفيق
آه يعني ان بين الاجماعين منافيا لان الاجماع على اية الفقه من
العلوم المدونة يستلزم كونه المقلد العارف للاحكام من المدونة
ففيهما والاجماع على عدم فقاهة المقلدين ينافيه توجب التوفيق بينهما
ولا يتأتى في ذلك الا ان يجعل للفقه معنيين ونقل عنه قد يطلق الفقه
على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى
الاول متحقق في فقاهة المقلدون والثاني وحاصل الجواب منع بطلان
اللازم **قوله** لا يكون الاستدلال فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة
الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال **قوله**
لا يشجع الاكتساب الي كلفه يقال تجسم تجسم الاماري يحمل مستقنة **قوله**

فأورد فيه ما قد وافقنا في النسخة
ما استدل به فيها من نقل عن
على ما لا يجوز فيه من جعل
بعض النسخ والأدلة في
الامارات وقيل في بعض
من الامارات انها بدو
شأن المجتهد لا عود هذا الجواب
لا يتأتى في جواب الاول
كما لا يخفى انتهى
لان المسائل في
المجتهد معرفة قطعية
غير ان المسائل
المقتضية معرفة قطعية
عن تلك الامارات
بعضها فثبت وعنه
اجواب الاول ايضا

الرسول

فأورد فيه ما قد وافقنا في النسخة
ما استدل به فيها من نقل عن
على ما لا يجوز فيه من جعل
بعض النسخ والأدلة في
الامارات وقيل في بعض
من الامارات انها بدو
شأن المجتهد لا عود هذا الجواب
لا يتأتى في جواب الاول
كما لا يخفى انتهى
لان المسائل في
المجتهد معرفة قطعية
غير ان المسائل
المقتضية معرفة قطعية
عن تلك الامارات
بعضها فثبت وعنه
اجواب الاول ايضا

لرسولهم علم اجتهادي آه في الازهاراختلف العلماء في اجتهاد
الانبياء وان بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقد رتبهم على النبوة لا الاجاه
وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجيب وجهان فاجازا ووجب
هل يجوز الحمل على الخطاء او هم معصومون عن الخطاء في الاجتهاد فذهب
وهذا في امور الدين امانة امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو لقوله عليه السلام
انما انا بشر اذا امرتكم بشئ من امر دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشئ من
فانما انا بشر لا اخطئ واصيب كسائر افراد البشر كذا في شرح المشكاة
قوله تعريف الاحكام للاستغراق اي اللفظ الام في الاحكام للاستغراق
فيكون المعنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
فنقل عنه اما من لم يجعله للاستغراق واخرج علم بهذا القيد فالاعتراض
وارد عليه قوله انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد من مجوز الاجتهاد
للسبب عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا **قوله** مثل ما مر من الاحكام اي من
الاعتراض على تعريف الفقه ووجه الجواب عنه تدبر **قوله** اي اوله في ان
الاطلاق عليه ولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث **قوله**
اذ لا شركة وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص المدعي لزوم
ضياع احد الامرين قاله وفيه ان يقال ان لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد
كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد اول وهو لو كان
فأورد فيه ما قد وافقنا في النسخة
ما استدل به فيها من نقل عن
على ما لا يجوز فيه من جعل
بعض النسخ والأدلة في
الامارات وقيل في بعض
من الامارات انها بدو
شأن المجتهد لا عود هذا الجواب
لا يتأتى في جواب الاول
كما لا يخفى انتهى
لان المسائل في
المجتهد معرفة قطعية
غير ان المسائل
المقتضية معرفة قطعية
عن تلك الامارات
بعضها فثبت وعنه
اجواب الاول ايضا

فأورد فيه ما قد وافقنا في النسخة
ما استدل به فيها من نقل عن
على ما لا يجوز فيه من جعل
بعض النسخ والأدلة في
الامارات وقيل في بعض
من الامارات انها بدو
شأن المجتهد لا عود هذا الجواب
لا يتأتى في جواب الاول
كما لا يخفى انتهى
لان المسائل في
المجتهد معرفة قطعية
غير ان المسائل
المقتضية معرفة قطعية
عن تلك الامارات
بعضها فثبت وعنه
اجواب الاول ايضا

الرسول

فأورد فيه ما قد وافقنا في النسخة
ما استدل به فيها من نقل عن
على ما لا يجوز فيه من جعل
بعض النسخ والأدلة في
الامارات وقيل في بعض
من الامارات انها بدو
شأن المجتهد لا عود هذا الجواب
لا يتأتى في جواب الاول
كما لا يخفى انتهى
لان المسائل في
المجتهد معرفة قطعية
غير ان المسائل
المقتضية معرفة قطعية
عن تلك الامارات
بعضها فثبت وعنه
اجواب الاول ايضا

الحمد لله الذي جعلنا من
العلم النافع والعبادة
الطاهرة والخلق الطيب
الذي لا يفسد ولا يفسد
الذي لا يفسد ولا يفسد

أي لا يجب الخضوع
كما يعلم من فجايا و راجا
لام التطايع جابا للعواص
على ما ذكره المحقق الحسن
في شرحه

فوق يشير الى هذه الاشارة
انما يستفاد من عبارة الشارح
اذا لم يحصل له خاصة
من فاعل قوله قد شاع كما
هو الظاهر من الشروع و
اما اذا جعل حاله
فلا ولعل من الخلل هنا
امر بالمعامل رحمه
يخفى لوقال واما الصدقة
في الاقوال لم يحصل الاشارة
لانه لا يدل على ان الصدقة
غير شاع في غير ما مر الاول
والله اعلم والقابض
بل يجوز فيها الشروع
ايضا وكذا لو قال
واما الصدقة ففي
الاقوال خاصة لم يحصل
هذه الاشارة لانه لا
يدل على ان الصدقة
يستعمل في غير الاقوال
على النكرة فالاشارة
خاصة بهما معا رحمه

هذه الآية
 يدل على ان الصدقة
 يستعمل في غير الاقوال
 على النذرة والامارة
 خاصة بها مع راحة
 به بناء وصالح
 او المستعمل على الحكم
 الشئ به وهو ضنة
 حكمه بانه على غير ما هو
 على ذلك فان اهل العلم
 في هذا الامر في غير ما هو
 في هذا الامر في غير ما هو

中

قوله في

قوله في

قوله في

لکم فادیکوئی

لکم فادیکوئی

لکم فادیکوئی

لکم فادیکوئی

فقد علم ان
لا يمكن تصور
الاشياء كغيرها
فان تصور الاشياء
على تقدير ان يكون المراد
بالاشياء تلك الاشياء
يكون ان تصور تلك الاشياء
بدون العرفي كغيره
بالعرفي ليس بقوي
وذلك لان تصور الاشياء
لغونا تصور الاشياء
نفسه دون العرفي
يكون تصور
الاشياء بالعرفي
والاشياء كغيرها
الفروقة عن العرفي
كما وان المراد
بالاشياء بدون العرفي
ولا بالعرفي فهو
لم يكن تصور
منها لانه لو كان
متمنا لوجب تصور
منها لوجب تصور
بدون فيكون مرورا
والفروقة خلاف
وان المراد تصور
بالعرفي متمنا
ثبت جوهره
بالعرفي وهو بطل
فقط لا كذا

والاشياء كغيرها
فان تصور الاشياء
على تقدير ان يكون المراد
بالاشياء تلك الاشياء
يكون ان تصور تلك الاشياء
بدون العرفي كغيره
بالعرفي ليس بقوي
وذلك لان تصور الاشياء
لغونا تصور الاشياء
نفسه دون العرفي
يكون تصور
الاشياء بالعرفي
والاشياء كغيرها
الفروقة عن العرفي
كما وان المراد
بالاشياء بدون العرفي
ولا بالعرفي فهو
لم يكن تصور
منها لانه لو كان
متمنا لوجب تصور
منها لوجب تصور
بدون فيكون مرورا
والفروقة خلاف
وان المراد تصور
بالعرفي متمنا
ثبت جوهره
بالعرفي وهو بطل
فقط لا كذا

والاشياء كغيرها
فان تصور الاشياء
على تقدير ان يكون المراد
بالاشياء تلك الاشياء
يكون ان تصور تلك الاشياء
بدون العرفي كغيره
بالعرفي ليس بقوي
وذلك لان تصور الاشياء
لغونا تصور الاشياء
نفسه دون العرفي
يكون تصور
الاشياء بالعرفي
والاشياء كغيرها
الفروقة عن العرفي
كما وان المراد
بالاشياء بدون العرفي
ولا بالعرفي فهو
لم يكن تصور
منها لانه لو كان
متمنا لوجب تصور
منها لوجب تصور
بدون فيكون مرورا
والفروقة خلاف
وان المراد تصور
بالعرفي متمنا
ثبت جوهره
بالعرفي وهو بطل
فقط لا كذا

الاحتياج الى البيان وفيه انه لا يكون بقوله ولا مثل انما ابو النجم
وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به اعادة ظهور الاقوال
في هذا القول وعدم ظهوره في شعري شعري **قوله** وهذا المعنى اي شعري
الا ان شعري فيما مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلغة والمضاهة لا
يحصل بجعل الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم كون قوله شعري شعري غير
محتاج الى التاويل بناء على كون الاضافة للعهد **قوله** وكم بين الغييين
اي كم من فرق بين شعري الا ان هو شعري فيما مضى وشعري المعروف
بالبلغة وبين بعض الاشعار مع اننا مع اننا معتبر في العهد المذكور
الحقيقي لفظا وتقدير او الذكر الحكيم ولم يوجد ههنا فلا يرد ان
يقال لم لا يجوز ان يكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود
على ان ارادة معنى المعهود لا ترفع اللغوية **قوله** والمثبور اي في توجيه
قوله وبما يحتاج الى البيان اي ربما يحتاج الى بيان صدق بناء على
تاويل ما تقدمه فتايق الاشياء وفيه ان الظان المراد جمع ما تقدمه
حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان **قوله** فلا
لفظ ربما اللهم لا ان يراد ان القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى
البيان لا اكثرها ولا يخفى ما فيه وان اراد ان جميع ما تقدمه حقائق الاشياء
مما شاهد كغيره فلا يحتاج الى البيان **قوله** ان شعري شعري كذا اي

والاشياء كغيرها
فان تصور الاشياء
على تقدير ان يكون المراد
بالاشياء تلك الاشياء
يكون ان تصور تلك الاشياء
بدون العرفي كغيره
بالعرفي ليس بقوي
وذلك لان تصور الاشياء
لغونا تصور الاشياء
نفسه دون العرفي
يكون تصور
الاشياء بالعرفي
والاشياء كغيرها
الفروقة عن العرفي
كما وان المراد
بالاشياء بدون العرفي
ولا بالعرفي فهو
لم يكن تصور
منها لانه لو كان
متمنا لوجب تصور
منها لوجب تصور
بدون فيكون مرورا
والفروقة خلاف
وان المراد تصور
بالعرفي متمنا
ثبت جوهره
بالعرفي وهو بطل
فقط لا كذا

والاشياء كغيرها
فان تصور الاشياء
على تقدير ان يكون المراد
بالاشياء تلك الاشياء
يكون ان تصور تلك الاشياء
بدون العرفي كغيره
بالعرفي ليس بقوي
وذلك لان تصور الاشياء
لغونا تصور الاشياء
نفسه دون العرفي
يكون تصور
الاشياء بالعرفي
والاشياء كغيرها
الفروقة عن العرفي
كما وان المراد
بالاشياء بدون العرفي
ولا بالعرفي فهو
لم يكن تصور
منها لانه لو كان
متمنا لوجب تصور
منها لوجب تصور
بدون فيكون مرورا
والفروقة خلاف
وان المراد تصور
بالعرفي متمنا
ثبت جوهره
بالعرفي وهو بطل
فقط لا كذا

الكلام محتاج الى البيان
لان الظان ضرورة في هذا
المراد

وتقلعه وجعل قلة الاشياء بالشيء وشعري شعري
قوله وبما ان هذا الاشياء انما يكون ان كان قولنا
ولا ان لم لا يجوز ان يكون ناطق الى شعري اخر محمد عيسى

ادراكا لثبوتها في نفسها
و شذون احوالها
من جهة اختلاف
الاعمال
ففي الحكم وما احتج بها
فليس قلنا بكونه
خارج عما نحن فيه والكلام
الشك والله اعلم
عبد الله بن عبد الله
عليه السلام

و علی مرتضیٰ قال من جواب شد السؤال
ببین ناظر بل غلطه فاجاب
بجمله و جعله ان نقل عنه ع

[illegible]

بعض ان العلم بالوجه شيء و علم الكنه شيء اخر مثلا الانشا شيء والفكر
بعض بالوجه للادب و علم بالكنه للمناجاة تامل هـ

الى امر ما قال فلما حاصه
الى بعد من الشوق
مرة

منهم من يكره فحايها
 الكساء وزعم انه ليس بها
 كاهيات محله وحايها
 فمما زعم فضلا عن
 انصافها بالوجود وانما
 بعض الى بعض بالكلية
 خيالات باطله لا اصل
 لها مثل انظير الحام
 والمبرسم كسكي
 واحاصل انهم كما يكونون
 العلوم التصديقية و
 القضايا المطلقة هي
 بها كذا كذا يكون العلوم
 الصورة والماليات
 المكشوفة بها كسكي
 ومنهم من يكره ثبوتها
 ثم لا يكون انفس
 احقايق كمنهم من يكون
 كحققتها وانصافها
 بالوجود في نفس
 الامم ويقررون
 ثبوتها بالنسبة
 الى المقصد حتى
 يقولون ان العسل
 مر بالنسبة الى الممرور
 وصلوا بالنسبة الى
 عمره وليس في اجتماع
 التقيضين ادليس
 للعسل وجود
 في نفس الاعلى
 كيفه بالكيفيين
 كسكي

بعد انشأته
 الى ان اصله يجوز ان يكون
 هو جواز التقييد لا فعلي
 التقييد فلا يثبت
 تقدير الثبوت
 كسكي انفس
 قوله موجبه انه
 كان المراد العلم
 الاجالي بجميع
 احقايق فلا قل
 من العلم بكونها
 حقيقة متحققة
 كذا فعل عند كسكي
 اي تقدير وكونها على
 قوار واحد فانه لما كان
 احوال الاشياء كالتقدير
 فلو اعتقد وجود شيء
 فهو موجود ثم اعتقد عدمه
 فهو معدوم فلا يكون شيء
 فيهم منه انه بعد انما قيل
 كسكي باطلا كسكي الفيل ولس
 كسكي عبد الرحمن
 كسكي ان يافق في جعل
 قوله الحكم تصديق بان
 يقال لان الحكم تصديق
 لجواز ان يكون الحكم
 حكيم او خطابا به
 كما سيجي لاحكام كسكي
 المعاني وانه يافق في
 قوله ان التصديق علم
 بالواسطة بان لا يكون
 التصديق علما وان الحكم
 علم مستلزم

القيد وفيه انه على تقدير تسليم التقيد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت
 تأمل قوله ثبوت الحكمين معلوم ان قبل ثبوت الحكم معلوم اجمالا ما عمن ان
 قولنا احقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا
 احقايق الاشياء المعتبر عنها بالضميمة بها قال رد اعلى القائلين بانه لا ثبوت لشي
 في ان كلامه المحالين نفى الثبوت عن الحقايق راسا ونفى العلم بالثبوت وعد
 لا دخل للعلم بنفس الحقايق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت قوله
 الذي ذكرناه انفا فالعدول موجب قوله كما قلنا ناسب قصد بر الكافي بالنسبة
 وجود ما نشأ هذه الاعيان والامراض قوله جري وفق السباق وهو قولهم حقايق
 الاشياء ثابتة قوله والاظهر ان جعل الاشياء ههنا على المعنى الذي اعادى ليعلم نسبة امر
 اخر وايضا ان لم يحمل عليه يكون الحكم عليها بانها اوهاام وخيالات باطله باطلا
 الظاهر ان ثبوت ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والظن قوله اي تقررها يعني
 لا وجودها الخارجي اذ ليس كالحكم مقصورا على احقايق الموجودات على ما سيجي قوله
 ويرد عليه انه لا وجود للعلم انه نقل عن كسكي ان سافق في ان الحكم تصديق وان
 التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقا قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت يعني ان
 كسكي في المشهور بان العلم بالنسبة وهو
 بانه لا علم لان التصديق علم

من مقتوله الكسبي
 والمعلوم وعلى الاول فهو
 كسكي في المشهور بان العلم بالنسبة وهو
 كسكي في المشهور بان العلم بالنسبة وهو

لزم البشوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو ايضا من جملة
المخيلة **عندهم** وهو يعني الوجود وهو قرينة لكون انكارهم مقصورا على احقاق
الموجودات كذا نقل عن **قوله** ليس ههنا بمعناه وليس التحقق ههنا بمعنى الوجود
بل المراد ههنا البشوت في نفسه وان لم يكن متحققا في الخارج والالم يستلزم عدم
تحقق النفي تحقق الاشياء يجوز ان يكون النفي ثابتا في نفسه وان لم يكن موجبا
في الخارج وبشوة في نفسه ينافي وجود الاشياء **عندهم** عدم تمام على الادوية فلا تتم
لا يدبر ولا يتباحث مناظر معهم شي كما سيأتي عليهم انما ينكرون العلم بالبشوت
ولا تعرض فيه للعلم ولو سبعا كما في التحقيق فلا وجه لبراهة بالنسبة اليهم **قوله**
اما على العند فغير تام لنقل عنه وجه لئلا مل هو ان حاصل قولهم بنفي بقره الاشياء
انها نسبة متحققة في نفس الامر حتى ينقرس فيمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي
في نفسها فقد تحققت نسبة البشوت اذ الواقع لوح عن احدي النسبتين نعم راد على
مثل ما يريد على ما اورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلة
عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا بشوة ونقره فلا
يلزم من عدم تحقق النفي البشوت **قوله** حيث اعترفوا الحقيقة ثابتا في المعقول ان بين
كلامه لشارح مخالفة ومناقاة لو يفهم من كلامه في شرح المقاصد عامة على المنقبة
ايضا وفيه ان هذا العندية لا استحالة في الساقف بالنسبة الى شخصين كما عرفت
قوله وعرفهم من هذا التمسك به جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكره

فانما في بعض
الاشياء ما لا يمكن
ان يكون له وجود
في الخارج بل هو
مجرد في النفس
فانما في بعض
الاشياء ما لا يمكن
ان يكون له وجود
في الخارج بل هو
مجرد في النفس

دعويهم المذكورة تناقضا وتقرر الجواب قبل ويمكن ان يحمل ما قالوا
على الالتزام اي الضرورات بزمكم منها حسيات غير محكم والمقد
على بزمكم وح فلا تناقض فيما قالوا **قوله** وقد يستعاره ويمكن ان يحمل
يراد بقوله قد يغلط كثيرا قد يغلط حين كثيرا ولا يخفى مناسبة التمثيل
بالاحوال والصغرى هي بهذا المعنى **قوله** لعل هناك سببا عاما يغلط
عاما في شيئا واحدا يكون سببا للغلط في كل حكم حكم في ابع الجرم بانتفاء
اسباب الغلط حتى ينفي السبب العام **قوله** بدهة العقل جازمة باري بانتفاء
اسباب الغلط في مثل الخ قول هذا هو شرط الحق في الجواب ان يقال لاحضرتنا
الى الجرم بدلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصادقه حصول الجرم بالحمي
من بدهة العقل **قال** والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهي
كان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة
القدح في النظريات وما قوله وتعرض شبهة يقتضيه حلها الى انظار وقد
فلم يجيب عنه ولجيب عنه ان ذلك غير قاطع لانه الجرم بها ولا بدهة بالان العقل
انما يجزم ببدهة لا بنظر حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشك والرفع لاحتمال
حتى يثبت له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادقا فالنظر
ولو قصد للتحقق فيما احتاج الى النظر والمأمل لكن لا يحصل الجرم بل قد لا يقدح
المعلم وجزا بالضياع الفهم العاصرة في نظارة الدليل **قال** والحوالة لا طريق الى

اي يقع من بعض
الاشياء ما لا يمكن
ان يكون له وجود
في الخارج بل هو
مجرد في النفس
فانما في بعض
الاشياء ما لا يمكن
ان يكون له وجود
في الخارج بل هو
مجرد في النفس

ان دعوى الضرورة في
حل النزاع في
قالوا يجب فيه ان
يستدل بحسب
اشياء مقدامة الى
طريق
البديهي

المنظرة معهم اي مع السوفسطائية نقل عن ما قد المحصل ان الحق ان تصديق
كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق قد يقال
اطلاعه على هذه الشبهة ووجوه فسادها فيفيد لهم التثبت فيما يرون
كثيرا كقولنا في شئ منها اذا الاح لهم في يادي رايهم **قوله** حلا للفظ على الشايع
المبادر اي للفظ المذكور قبل ولعل وجه جعله من المكسور ومن المضموم
انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه لقب لم يشمل التعريف اذ لا
الحواس **قوله** يخالف العرق واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي
بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقل على انما يشعر به كلمة من قوله لمن
قامت هي بغير مفيد لا ترجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد
بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بل ليل قولهم المملك
انما هو العقل ويدل ما سبق من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك
فلا يرد المخالفة **قوله** تامل ثم التميز في القصور الصورة فالعلم بالماهية المنطوق
ليس تلك الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه اعلم ان هذه الصفة ليست
الصورة وهو شرط كذا البيت التعلق الخاص بين العالم والمعلوم الذي بها
الاول عالما والثاني معلوما وكذا ليس استفاضة الذهني بالصورة اذ هما
لوجبي للصورة لا حقيقة ولا استيعابا بالاعادة الا ان يراد بالاحتمال
وقيل التميز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة
لأن كل واحد منهما متعلق ولا ينفك عن الآخر

فانما في بعض
الاشياء ما لا يمكن
ان يكون له وجود
في الخارج بل هو
مجرد في النفس
فانما في بعض
الاشياء ما لا يمكن
ان يكون له وجود
في الخارج بل هو
مجرد في النفس

لأن كل واحد منهما متعلق ولا ينفك عن الآخر
لأن كل واحد منهما متعلق ولا ينفك عن الآخر
لأن كل واحد منهما متعلق ولا ينفك عن الآخر
لأن كل واحد منهما متعلق ولا ينفك عن الآخر

فانما في بعض
الاشياء ما لا يمكن
ان يكون له وجود
في الخارج بل هو
مجرد في النفس
فانما في بعض
الاشياء ما لا يمكن
ان يكون له وجود
في الخارج بل هو
مجرد في النفس

اه فتشوا التعريف للتصورات بالوجود يكون مبني على انها لا تفيض لها وان لم يكن متعلقا
 للتصورات بالكون مبني عليه **قوله** على ان بناء اه جوي ايسر على تقدير تسليم عدم احتمال
 المتصور غير صورة الحاصلة في المتصور بالوجود ايضا يعني ان الشيء للتصورات مبني على
 على عدم القيد في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على شيئا اخر على تقدير فرض
 القيد لها لكن عبارة الحق لا تفي بهذا المعنى ولا يستوفيه على ما لا يخفى على المتأمل مع
 ان بناء الشئ على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم القيد
 لها بل مطلقا **قوله** والتحقيق انه ان فسر القيد بانها بالمتماثل في نفس اه بمعنى التامع لذلك
 ان لا يتحقق في تحقق ولا استثناء وذلك لا يكون الا في التصديق ومعنى الثاني ان لا يتحقق
 في الوجود مطلقا سواء كان في تحقق ولا استثناء او في المفهوم بانه اذا اقبل احد عملية
 الآخر في نفسه كان بعيدا شديدا عنه من جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات
 ايضا كما قرر في المطولات **قوله** اذ لا تمنع في التصورات بدونا اعتبار النسبة
 يعني اذ اعتبر النسبة يكون بين التصورات تمنع ايضا مثلا اذ الرضه مفهوم صدق
 الانسان ومفهوم سلبه ويسا الى ذات واحدة لم يكن اجتماعهما في تلك الذات
 ولا ارتفاعهما لان كل مفهوم سواء بما يصدق عليه انه انسان او يصدق عليه انه سيبا
 بانسان فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضييتين اللتين يجمع لهما
 تناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض المضايقة يرجع التناقض بين المفردات
 الى تناقض المضايقة فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضييتين اه وصرح بعضهم

لأننا نقضي في التصورات فلا يرد ما نقول من أنه إذا اعتبر النسبة يكون من قبل التصورات
لا التصورات **قوله** ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفعه اه أي من تفسير النقيضين
بالمناقبين اه وفي هذا القول مناقشة من وجهين أحدهما أن هذا القول لا
يصدق على نقيض السلب والثاني أن قول سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء
ينقض أن يكون رفع الضاحك عن شيء مثله نقيض الضاحك مع أنه ليس كذلك بل
هو نقيض إثبات الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة رفع كل شيء نقيض سواء
كان ذلك الشيء الإثبات للمغير أو لا اللهم إلا أن يجعل الرفع في ذلك القول موقفا
ونقيض كل شيء محمولا لكنه خلا فالظن **قوله** والاشهر هو الأول وهو المعنى الحقيقي
بقرينة قوله وقول المنطيقين محمول على الجار **قوله** والنفي يلزم منه أنه عطف على قوله
يبطل كثيرا من قواعد المنطوق ووجه آخر لضعف قول من قال لا ينقض النفي
قوله وتصور المصواب ترك التصور وإن يقال مطابق له لأن الصورة ليست
تصور بل موجب على التعريف المذكور **قوله** ففرق بين العلم بالوجه والعلم بالوجه
منها هو العلم بالإنسان والعلم بالشيء من ذلك الوجه العلم بالبحر بالإنسانية والمطابق
هو الأول وكلاهما في الثاني لا الأول **قوله** فالمستور في المثال المذكور هو الشئ
نقل عنه ونقضه أنا إذا ثبتا شيئا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في
أذهاننا صورة الإنسان فاعتقدنا أنه إنسان فربما توجه إلى ذلك الشئ بصف
الإنسانية ونحطه عن أنبائه على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم

ع كنهان بعض المحزون
 ان كان الله هو تقيف تقوت
 لا شيء من الحيوان باستان مع
 ان ليس رفع بل اجاب وانا
 رفع ليس لا شيء ومن
 الانسان الحيوان باثان على
 و هو مرفوع الانا رفعه في نفسه
 بالانسيب الى القصورات
 و رفع عن شيء بالانسيب
 الى التصديقات لا كلاما
 بالانسيب ما ذكر السائل قد
 حتى يفتني بعرف العالم حكم
 بل لا يعرف بانامل انما كبرياء
 انما يعرف على قاعدة الخوك لا يرفع
 على العارف بخوده واه قوله فلا يرفع
 له يعرف بالاعمال فلا يرفع الا يعرف
 بالاعمال غير الرحمن الاصل
 بالاعمال
 اعلم بالاعمال بها العلم فيفسرهم
 الانسان بسبب العوالم والاعمال
 بشيء من حيث ذلك انفسهم
 لا العلم بذلك انفسهم معلوم

والفهم مثلاً فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان معلوم
لنا بهذا الوصف بلا شبهة والصورة الانسانية التي ملأ حفظ العلم المحكوم
عليه اعم الشئ ووجهه والشئ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق
بين العلم بالوجه وبين هذا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة ملأ حفظ الشئ
وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وبين هذا العلم بالشئ من حيث مفهوم
الانسان ولا شك ان علم الشئ الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية
علم غير مطابق وبهذا الحال في قولك المائتة المجردة عن العوارض الذهنية و
الحاجة موجودة في الذهن واللامعروف لا يعقل الشئ والا شئ كل واحد
كذلك فليما لم انتهى وفيه ان العلم بالشئ بالوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه
لشئ وهو متعين وعدم المطابقة راجع اليه لا للمفهوم من الوجه والحاصل ان
عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا للتصور تامل **قوله** الشئ فان قيل
فمن ان اراد بالسبب في قوله واسباب العلم الخلق ثلثة السبب الحق حقيقة
هو الله لا غير وان اراد السبب الظاهري المؤثر في ظواهر الامور ان لم يكن
ثلاثة الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد به السبب الخفي في الجملة بان
خلق الله فهو غير منحصر في الثلثة المذكورة لا عقلاً ولا استقراء وهو ظ
حاصله اختياره اى المراد السبب الخفي في الجملة وحصره على هذه الاشياء
على عادة المشايخ في الاختصار ظالم يتعلق غرضهم بتفصيل تلك الاشياء

وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم **قوله** يعني ان الحس لا
وعموما الى الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق له عمل السببية تلك الا
درجات العقل مجال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام في
العلم الانساني اعم منه ومن الاشیاء العلم الملكي والجنى وايضا كان ليس
القائم على انه التقيد بالانساني لا يلائم تعميم الخلق الملك والجن والانس و
الجن على ما لا يخفى **قوله** فانها منبئة على ان النفس لا يدركها في اثبات الحس
المشترك انا حكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة المطلوب انه ايضا طيب
الرائحة **قوله** حلو والحامك لا محالة بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون
حضور هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات
ولا يرتسم في الحس لفظ اذ الحس لفظ لا يدرك به غير رفع واحد من الحسوسات
فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس لفظ لا يدرك به غير رفع واحد من الحسوسات
والرائحة الخرسية وغيره كما قال الاصفهاني **قوله** اشارة الى انها لا يطاق طعمان
فيه ان التلا في يحصل عند التقاطع ايضا فلا يكون فيه اشارة المذكورة **قوله**
وما يقال اى في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذ اشاهد الجسم اه ليندفع
به الايراد يكون الحركة من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرافعي **قوله**
فليس بشئ بل هو مؤيد لا يراد المذكور **قوله** لانه اذ راى الاشياء اه لان ادراك
العقل الكون في المكان بواسطة مشاهدة الحس للجسم فيه ادراك الاشياء بواسطة

والعقول احيى ان يعبرها لان المفوض من افراد المعرف كالمفوض والآ
يكون بين اول الكلام واجزئ ثانيا يعرف بالسائل ولوقال المعرف بدل التعريف
لكان اولى **قوله** بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل فيه ان لا يكون
الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه ايضه الا ان يقال المراد بالالاستلزام
بالذات ان لا يكون بى اسطة مقدسة اجنبية لان لا يكون هناك واسطة اصل
اذ لا يجب تلفظ المدلول اى لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تفعله
قوله فانهم يسمون الدليل الى المفرد وغيره تفصيل لكون خلاف الاصطلاح بقل
للحصر غير حقيق بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع
فلا ينافى تقسم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام اقول لا شك
ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحة النظر في تفصيل ولو بانضمام شئ آخر
اليه الى العلم بحدوثه في يلزم ان يكون المراد بالظن ما يعبر بالظن في احواله والظن في نفسه
فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليل على وجود الصانع على الاول
ايضه فلا يصح هذا الحصر وهذا الحصر لعل المحنة لهذا قال فيما سياتى والصواب نعم
الاول فامل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بارادة تيد الحشية في بعض
الاضافات **قوله** بقرينة ان التعريف للدليل وبقرينة كون لفظ العلم مشهورا
عندهم في التصديق **قوله** كونه ناشيا وحاصلا منه ما بطريق جوى العادة او
الاعداد او التولد **قوله** لكن يرد عليه ما عدى الشكل الاول ايجيب بان ليس المراد
باللغز

[illegible]

[illegible][illegible]

بصدوق

على حاصل السؤال انه يرفض الضرر بالصادق
على جميع العلوم على نحو التفسير الكافي
ضروريا وانما بالاعتبار

فقد سببنا إلى أن الكلام لا
 آه أي أنما قال في مقابلته الكلام لا
 وإنما قيل في مقابلته النظر أي
 اشتراكه إلى أن الكلام منها في
 العلم التصديقي ومقابلته النظر
 أن الضروري في مقابلته فذكر
 ونقش بما يحصل بدون فذكر
 نظر سواء كان نظورا
 أو تصديقا
 فوالجواب
 يكون أي يكون نظر العقل
 أعم، وجهه تقسيم الذي
 هو السبب المباشر و
 التقسيم إلى
 الضروري والاستدلال
 هو أي أصل بالتقسيم
 الأعم من التقسيم وجه
 لفتح أنه التقسيم في التقسيم
 المذكور هو أي أصل
 بنظر العقل مطلقا لا
 أي يحصل بنظر العقل
 المباشر فلا يافض
 أصلا بغير الفكر

قوله سبب الى ان الكلام
آه اى انما قال فى مقامه الكلام لالى
ولم يقل فى مقامه النظر اشارة
اشارة الى ان الكلام مشهور
العلم التصديقي والمشتهور
ان الضرورى فى مقامه النظر
ونقبر عما يحصل بدون فلكو
نظرسوا كان تصور
او تصورنا
وهو كمال
الى وجود ان

المعروف بالشيء
الذي يقع عليه
القول

فقط وايدة الصحة كتابي
الكتاب في زوايد المعجم الى
ذكر الصحة وايدة ما ذكره
الش من التبيين ما

صورة لا يخفى
الضام لا يخفى
بعضه اذ هو لا
بالشروع لا بالخص
النوعية قد عرفت
صوره بالجمعية و
قولكم لا لا النوع اى
اول الكلام و اخره
من كون اسم الكل على لا لا يخفى



شعوى وزير ابيه من ضعف
مخاض امرتجدة في كل ان
دون ابائه امر متجددة
الاعمال على امر متجددة

ان لم يرد سوا ان المادون الكبريت
 قد يتركوا باحدون غير
 فليس هو الذي يترك
 ان لم يرد سوا ان المادون الكبريت
 قد يتركوا باحدون غير
 فليس هو الذي يترك

والتون الثاني نامل **قوله** والحق ان الحركة اه يرد عليه سؤال ان الحدوث
لا ينفرد كثير بخلاف اشتراك الحركة
والسكون فانها تكونها متقابلين
بل هو الاقبح ان الحكم بينهما ان
الحدوث لا ينفرد كثير بخلاف اشتراك الحركة
والسكون فانها تكونها متقابلين
بل هو الاقبح ان الحكم بينهما ان

او شرط وجوده
 او شرط التيق فان قلت يمكن
 وج يلزم التس في العدمات وهو غير ممكن
 التس وان كان في العدمات لكنه يكون
 تسلا مطافا لما في نفس الامر من العدمات
 وهذا النقص مح على ان زوال عدم
 الشيء انما هو كجبرول وجوده
 والتس في زوال :-

هذا إشارة الى دفع المنع من طرف المتكلمين وهو ان يقال ان
 المحدث في قول المص المحدث هو الله هو المحدث بالذات
 وما ذكرتم من انه يجوز للعالم الذي لم يثبت حدوده فهو محدث
 بالواسطة لان كونه من جملة العالم يستلزم احتياجه الى الغير
 والمحتاج الى الغير لا يكون محدثا بالذات فيكون المراد من
 العالم لو كان صائرا للوجود لكان من جملة العالم مطلقا العالم
 فيه خل فيه ما ذكرتم لكن لا يساعده كلام الشيخ في البحث
 الاول حيث قال الكلام فيها يثبت حدوده من الممكنات
 فيرد الابرا في دفعه بغير ما ذكره فاصل للمحتمل

قد فلو يمتازان بالذات بهذا مثلا شبهة فيه وانما ما اورد عليه بان
 اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر
 فالايراد ان كان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز بان كان الشئان
 مشتركين في جزء وممتازين كل منهما في الآخر بجزء من الآخر كالانسان والفرس وفيما
 نحن فيه ليس كذلك لان ما به الاشتراك وهو كونه في الآن الثاني
 يكون ما به الامتياز بالنسبة الى الحركة لان كونه في الآن الثاني سكون يمتاز
 عن الحركة بالكون الاول في المكان الاول والكون الثالث في الآن الثالث في مكان
 الآخر حركة يمتاز عن السكون بالكون الثاني في المكان الاول بهذا افيد عن بعض
 المتفكرين منا احمد بن بخار ^{فان من فاضل حقيق} ^{والحق احق بالانتماء وان خالف} ^{القياس}
 طلا فيه ان ايراد المحشى والجواب عنه يبين على ان الحركة سكونان وكذا السكون فتولد وفيما
 نحن فيه ليس كذلك لان الى آخر ما قال ليس في محله وايضا ان الحركة والسكون
 ممتازان بالذات على ما قررنا فلا يشتركان في شئ حتى يحتاجان الى ما به الامتياز
 فيستوجب ان ما به الامتياز عين ما به الامتياز الاشتراك مع ان في امتياز
 الحركة بعد السكون بالكون الثاني نظرا ظاهرا يعرف بالتأمل عند الرحمن
 القيناني

بالتأنيب قاسم
ولم يفرض لهذا الظهور
شي بعد تلك العلة الى اخره
اخرى من علة معينة
الثانية واعتبرنا جملة
يصلح ان يقال في الصورة
من علة متقدمة ونزدا
الاولى واعتبرنا جملة اخرى
الى بدل قولنا في الصورة
ان يقال

والنظر المشهور لان الحال القابل من الخلق
محال ويستعجب التطبيق ويكون كل واحد من اجزاء
المستد غير محال وايضا هذا منقوض
بالحوادث التي لا اول لها وبالنظر في الناطقة
فانها غير متناهية عند الثالثين بالتطبيق
والحجة جارية فيهما

لا يخفى
انما يتوقف الشيء
على بطلان الشئ
على كون بطلان الشئ عبارة عن افتقار
دليل على بطلانه بل لو كان الشئ عبارة عن افتقار
بطلانه كما ذكرنا الشئ يكون اى الشئ عبارة
بالايراد على انما عبد الرحمن
على قوله معناه كما يدل عليه قوله لا
الى احد اذ بطلان الشئ
مفهوم
ولحق انه لا يمكن ثبوت
الواجب مع ذهاب السلة
واما انه لا يمكن الدليل على
وجود الواجب مع ذهاب
السلة فلا بد
ان يقال هذا عين
الادارة الثانية
فلا تغفل عبد الرحمن

ان يقال واعتبرنا جملة اخرى من مطول متقدم على ذلك المطول الذي هو
اول جملة الاولي وهو المتبادر من عبارة الشبل جملة على الاول
عن السوفى المحتمة اجماع الوجود والمتعاقبة فيه بل يكفى انطباق
الاجزاء بمعنى ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع ونعاقب افرادها
ازلا وابدا كما هو مدبرهم توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية متصلة
في الحدوث فيجرب البرهان فيها ولا يصح مقارنته جملة اخرى لاحاد
تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق اذ كل جملة آه
علية للكفاية اعلم ان ترتيب الامور في الوجود طبعا وضروريا
في جريان التطبيق على ما يشير اليه اخذ المحقق في الترتيب في موضع
في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يقع احاد كثيرة من احدى الجملتين
بازاء واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق الجداء
على الجداء انطباقا الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق هنا
من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على احتضار
ما لا نهاية له مفصلا لادفئة واحدة ولا في زمان متناه فلا يتصور
التطبيق بين السلسلتين باسرها بل ينقطع بانقطاع الملا حظمة و
استوفى حق ذلك يوم التطبيق بين الجملتين المتحدتين على الاستواء و
بين اعداد الحظ اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفها اذ يلزم من

مع عدم تاهبها
 فبما ان التعليل على
 الوجه الذي حازه
 المحقق لا يبطال عدم
 تاهبها على هذا الوجه
 كما ان
 الكلام الى قدرها
 لا يصح الكسر اذ
 لا يصح فيه بعض
 قطع الارواح قبل
 الاجسام بان عام
 الصلوة والسلام
 البدن لقوله عليه افضل
 حاشه قبل صرود
 من ذهب الى انها
 على حسب بعض
 المشايخين واما على قول
 المشايخين واما على قول

[illegible]

فقد لا يرفع
بما تعلقها ان هذا التفسير
اشارة الى ان في كلام الشارح
بوجهين احدهما كراهية
العام اذا مراد بالتضاد
الى الثاني والتفسير الثاني
الذي هو لفظ التعلق وهو
المضاف الى الارادتين وانما
قدر المضاف بهما لان الدليل
منه على تعلق الارادتين لا على
نفس الارادتين وقوله فلا حاجة
الى لا فائدة في تعلق لا يتبع
وجود الضدين في محليهما
فكان لا يتصور تضاد الارادتين
محضا
ويجب على هذا المضاف الى الثاني
لان ان مراد اصل الدليل
بوجود وجوده بالتضاد
الذي هو المضاف الى الفعل
العاود على كل ما يشاء
المكتات فان مراد اصل الدليل
ليس الا في كونه وفي
المختار على الكمال وفي
الكثرة لا يستلزم وجود واحد
منها الصواب ان يقال في
استلزام الدليل المذكور
على تقدير صحة الحجج
ان لا يستلزم انتفاء
الصانع المقتضى
بالقدرة على كل
شيء او بربوبية المكنات
وبالاجاب بالانتهى
الى صفاته الصلي وبان
ذلك انما يتم بام
التي هي في كلام الشارح
بوجهين احدهما كراهية
العام اذا مراد بالتضاد
الى الثاني والتفسير الثاني
الذي هو لفظ التعلق وهو
المضاف الى الارادتين وانما
قدر المضاف بهما لان الدليل
منه على تعلق الارادتين لا على
نفس الارادتين وقوله فلا حاجة
الى لا فائدة في تعلق لا يتبع
وجود الضدين في محليهما
فكان لا يتصور تضاد الارادتين
محضا
ويجب على هذا المضاف الى الثاني
لان ان مراد اصل الدليل
بوجود وجوده بالتضاد
الذي هو المضاف الى الفعل
العاود على كل ما يشاء
المكتات فان مراد اصل الدليل
ليس الا في كونه وفي
المختار على الكمال وفي
الكثرة لا يستلزم وجود واحد
منها الصواب ان يقال في
استلزام الدليل المذكور
على تقدير صحة الحجج
ان لا يستلزم انتفاء
الصانع المقتضى
بالقدرة على كل
شيء او بربوبية المكنات

وليس كذلك ولو عمل المحقق عدم كون المراد المفعول الاصطلاحي لمكان من
على ما لا يخفى **قوله** ان يلزم الاحتياج اي يلزم العجز الاحتياج في فعله وتبين
قدرة الى عدم سد الغير طريق **قوله** لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء يدل على
ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم آه راجع الى امكان المانع لكن الظاهر
راجع الى عدم تعدد الصانع اي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع
قوله بان يريد احدهما وكذا يجوز كل منهما يكون مستلزما في القدرة لكن
اذا احدهما وجوده فيوجد ولم يزد الا وجوده ولا عدم **قوله** عند الاستدلال
اسم ان فعل العبد واقع عند باقيرة اسرع وجرها وعند المقترنة بقدر
العبد وحده وعند الاستاذ مجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا باصل
الفعل وعند القاض على ان يتعلق قدرة اسرع باصل الفعل وقدرة القيد
كونه طاعة ومعصية وعند الحكماء مختلفتها اسرع في العبد كذا في شرح
المقاصد **قوله** فهي حجة افناعية والملازمة عادية لما مر انهما من الاحتمالات
قوله فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم آه فيه انه يجوز ان لا ينعدم
كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اراد ان يلزم
انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم **قوله** لا جزء علم
اجلا لان الاحد الذي عدم كونه صانعا جزء علم ان كان التاثير على سبيل الا
جتماع او علم تام ان كان على سبيل التوزيع فيفسد العالم كذا على

فقد لا يرفع
بما تعلقها ان هذا التفسير
اشارة الى ان في كلام الشارح
بوجهين احدهما كراهية
العام اذا مراد بالتضاد
الى الثاني والتفسير الثاني
الذي هو لفظ التعلق وهو
المضاف الى الارادتين وانما
قدر المضاف بهما لان الدليل
منه على تعلق الارادتين لا على
نفس الارادتين وقوله فلا حاجة
الى لا فائدة في تعلق لا يتبع
وجود الضدين في محليهما
فكان لا يتصور تضاد الارادتين
محضا
ويجب على هذا المضاف الى الثاني
لان ان مراد اصل الدليل
بوجود وجوده بالتضاد
الذي هو المضاف الى الفعل
العاود على كل ما يشاء
المكتات فان مراد اصل الدليل
ليس الا في كونه وفي
المختار على الكمال وفي
الكثرة لا يستلزم وجود واحد
منها الصواب ان يقال في
استلزام الدليل المذكور
على تقدير صحة الحجج
ان لا يستلزم انتفاء
الصانع المقتضى
بالقدرة على كل
شيء او بربوبية المكنات

الاول ان لم يتم العلم او بعضا على التقدير الثاني اذ لم يوجد علمه البعض التام
قوله لو اراد باللازم نقل عنه فيمكن ان يراد باللازم ذلك وتقرير الدليل
بكذا لو وجد صانعا لا يمكن التام بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على
وجه الاستقلال فامكنه ان لا يوجد المصنوع مع وجود علمه التام وهي
ارادة كل منهما لا متناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكنه حمل
في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فتأمل **قوله** فيلزم ان يكون كلا الانتفاء
المتعينين اه يعني الآية يفيد تقرير الاستغناء عن السامع وتقييدهما
بالزمان الماضي وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمق بالاستدلال العلم
بانتفاء الاول بحسب جميع الارزمنة من الثاني المقرر عند السامع والاية
لا يفيد **قوله** لان الحوادث لا يكون لها معنى اذ لا يلزم على هذا التقدير ان يكون
العدد متغيرا في الماضي فلو ثبت في الاثر يكون ما جاء به التقدير حادثا
البته والحوادث لا يكون لها قيمته الموق وبما ان تحقق انتفاء الاول بحسب
جميع الارزمنة بدليل تحقق انتفاء الثاني **قوله** ثم بين لكل منهما مفهوم على حدة
بجمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيين احدهما مشترك بينهما والاخر
متغيران فالترادف باعتبار المشترك وعدم باعتبار المتغيرين فالسائل
ليس على ما ينبغي **قوله** يرد على نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كونه
موجودا ابتداء ان لا يحتاج الى الغير وجوده اطلاقا لا معنى عدم الاحتياج
والاضافة لا خلاف في كونه

فقد لا يرفع
بما تعلقها ان هذا التفسير
اشارة الى ان في كلام الشارح
بوجهين احدهما كراهية
العام اذا مراد بالتضاد
الى الثاني والتفسير الثاني
الذي هو لفظ التعلق وهو
المضاف الى الارادتين وانما
قدر المضاف بهما لان الدليل
منه على تعلق الارادتين لا على
نفس الارادتين وقوله فلا حاجة
الى لا فائدة في تعلق لا يتبع
وجود الضدين في محليهما
فكان لا يتصور تضاد الارادتين
محضا
ويجب على هذا المضاف الى الثاني
لان ان مراد اصل الدليل
بوجود وجوده بالتضاد
الذي هو المضاف الى الفعل
العاود على كل ما يشاء
المكتات فان مراد اصل الدليل
ليس الا في كونه وفي
المختار على الكمال وفي
الكثرة لا يستلزم وجود واحد
منها الصواب ان يقال في
استلزام الدليل المذكور
على تقدير صحة الحجج
ان لا يستلزم انتفاء
الصانع المقتضى
بالقدرة على كل
شيء او بربوبية المكنات

فقد لا يرفع
بما تعلقها ان هذا التفسير
اشارة الى ان في كلام الشارح
بوجهين احدهما كراهية
العام اذا مراد بالتضاد
الى الثاني والتفسير الثاني
الذي هو لفظ التعلق وهو
المضاف الى الارادتين وانما
قدر المضاف بهما لان الدليل
منه على تعلق الارادتين لا على
نفس الارادتين وقوله فلا حاجة
الى لا فائدة في تعلق لا يتبع
وجود الضدين في محليهما
فكان لا يتصور تضاد الارادتين
محضا
ويجب على هذا المضاف الى الثاني
لان ان مراد اصل الدليل
بوجود وجوده بالتضاد
الذي هو المضاف الى الفعل
العاود على كل ما يشاء
المكتات فان مراد اصل الدليل
ليس الا في كونه وفي
المختار على الكمال وفي
الكثرة لا يستلزم وجود واحد
منها الصواب ان يقال في
استلزام الدليل المذكور
على تقدير صحة الحجج
ان لا يستلزم انتفاء
الصانع المقتضى
بالقدرة على كل
شيء او بربوبية المكنات

فقد لا يرفع
بما تعلقها ان هذا التفسير
اشارة الى ان في كلام الشارح
بوجهين احدهما كراهية
العام اذا مراد بالتضاد
الى الثاني والتفسير الثاني
الذي هو لفظ التعلق وهو
المضاف الى الارادتين وانما
قدر المضاف بهما لان الدليل
منه على تعلق الارادتين لا على
نفس الارادتين وقوله فلا حاجة
الى لا فائدة في تعلق لا يتبع
وجود الضدين في محليهما
فكان لا يتصور تضاد الارادتين
محضا
ويجب على هذا المضاف الى الثاني
لان ان مراد اصل الدليل
بوجود وجوده بالتضاد
الذي هو المضاف الى الفعل
العاود على كل ما يشاء
المكتات فان مراد اصل الدليل
ليس الا في كونه وفي
المختار على الكمال وفي
الكثرة لا يستلزم وجود واحد
منها الصواب ان يقال في
استلزام الدليل المذكور
على تقدير صحة الحجج
ان لا يستلزم انتفاء
الصانع المقتضى
بالقدرة على كل
شيء او بربوبية المكنات

ج
ووجه الزام
بالتام ان الظاهر
عدم التقدير الا انه لا عدم
وجود الموضوع

قال الشيخ وبما ذكرنا من دفع الى قوله واعلم
اما من قطع الاول فلان جواز الاتفاق لا يمنع الاختلاف وامكانه
الاختلاف كاف في اثبات المط كذا ذكره في دفع الواجب واما من قطع
الثالث فلان لا تضاد بين الارادتين فكيف يمنع اجتماع الارادتين
منطقا

بل الضاد بين المرادين
وعلم ان موافقا لو كان فيها شبهة الاسلعدوا مجتة افادة الى منطق
بذاته الالهية مجتة افادة الى البتة مجتة قطعية بالنسبة الى العقل نفسه
واما هو مجتة في جهة برهان التامع وزعم البعض ان الالهية مجتة قطعية
الى مجتة قطعية في جهة برهان التامع او احدهما او كل منهما والكل يخط
اذ لو كان فيها شبهة فالما ان يثبت المجموع او احدهما او كل منهما والكل يخط
وهنا وزعم عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المتعارفين في البلدة بل
قوله واللائحة عادة لان عادة الناس على ان يكون في البلدة بل
عبارة عن البتة تخلف كلف العقل كجمل ذلك لان اللائحة العلية
عدم الفساد في الخارج حكم العقل بل ان يقول
علم فيه التقدير كلف الفساد وعدم بارادة
يجوز ان يكون الفساد واما ان ينفى
انما على الفساد وانما ان ينفى
التقدير فلا يتم المراد

قوله بقرع بان واجب الوجود لذاته
هو انه واجب الوجود لذاته
بقرع كذا هو واجب الوجود لذاته
محمول على ما هو متعارف في كلامه
ان لا شيء من الصفات واجب الوجود لذاته لان كل صفة
الوجود لذاته لان كل صفة
محمولة الى موضوعها ولا
شي من صفاتها واجب الوجود
لذاته فكيف صفة واجب الوجود
لذاته وان كان محمولا على
ما سبق في قوله فلا اشكال
والناويل التي هي ان المراد
بقوله صفاته واجب لذاته
انها واجبة لذاته اي ذات
الصفات كالحركة والحرارة
فول الشئ في نفسه واجب الوجود
قبل ان يمتنع على الدليل
العهود حيث انما كانت
على كونه ذاتا واجب الوجود
الواجب الوجود ولا حاجة
اليها لا وجوب الوجود
بغيره بل وجوب الوجود
بغيره بل وجوب الوجود
فول الشئ في نفسه واجب الوجود
قبل ان يمتنع على الدليل
العهود حيث انما كانت
على كونه ذاتا واجب الوجود
الواجب الوجود ولا حاجة
اليها لا وجوب الوجود
بغيره بل وجوب الوجود
بغيره بل وجوب الوجود

الشيء اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى وفيه
ان الواجب ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك في ان الصفات نفسها
غير كافية في وجود ذاتها فتكون ممكنة فيكون الاعراض على باطنه ايضا تامل قوله
والصفة ليست كذلك اعلمت فذهب بالذات ونهت الكلام فلا شك
والسبب تامل قوله عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي بمعنى ان لا يكون
بهذا وجود في الخارج ولذلك وجود اخر في الخارج ايضا ونقل عنه في الحاشية
ايضا بهذا هو المراد بالنفسية لكنه لم يجوز وان النفسية بهذا المعنى في الاعراض
لان بقاء الشئ في نفسه زائد على وجوده وفيه شئ **قوله** يعني ان تصور اه يعني
انه لا علم مما سبق ان الواجب هو الذي احدث العالم الذي هو جميع ماسوا
يع فاذا تصور بعنوان انه محدث جميع ماسواه في هذا النمط علم بشئ
هذه الصفات المذكورة لم تع بالبداهة **قوله** يجمل ان يحدث بالوسط
المختار يعني لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الاحجاب
موجود اقربا مختارا وذلك المختار هو الذي اوجد العالم والاحجاب
الواجب ذلك المختار بلا قصد لا يدل على العلم وعلى غيره من الصفات المذكورة
قوله لان ذلك الوسط متعلق بقوله فلا يرد وتوجب لعدم الورق
قوله ولا يخفى اه يعني ان تصور الواجب بالعنوان المذكورة انما يستفيد
مما سبق من انه محدث العالم هو الواجب ولم يثبت فيما سبق ان جميع
اخراج وان كانا متعارفين

قوله بقرع بان واجب الوجود لذاته
هو انه واجب الوجود لذاته
بقرع كذا هو واجب الوجود لذاته
محمول على ما هو متعارف في كلامه
ان لا شيء من الصفات واجب الوجود لذاته لان كل صفة
الوجود لذاته لان كل صفة
محمولة الى موضوعها ولا
شي من صفاتها واجب الوجود
لذاته فكيف صفة واجب الوجود
لذاته وان كان محمولا على
ما سبق في قوله فلا اشكال
والناويل التي هي ان المراد
بقوله صفاته واجب لذاته
انها واجبة لذاته اي ذات
الصفات كالحركة والحرارة
فول الشئ في نفسه واجب الوجود
قبل ان يمتنع على الدليل
العهود حيث انما كانت
على كونه ذاتا واجب الوجود
الواجب الوجود ولا حاجة
اليها لا وجوب الوجود
بغيره بل وجوب الوجود
بغيره بل وجوب الوجود

ماسوا الواجب حادث بل انما ثبت حدوث الاعراض والاعيان الذاتية
وجود محال لمعرض ان يقال لم لا يجوز ان يوجد الواجب في بطون الاحجاب
جوزا مجرد ليس بجسم ولا جسماني قد عاقد را فاذا يكون هو الذي اوجد
العالم للجسماني ثابت وجوده بالقدرة والاختيار له مدخل في بداهة الحكم
يعني لهذا اعتبر فظهر وجه ارتباط قوله ولا فيمكن ان يستدل به تامل لكنه
في دلالة الاعراض اه اذ يجوز ان يصور مثل هذا العالم من غير سمع
او بصر اعلم بالمسموعات والمبصرات كاف في تحقق ذلك النظام
بل ثبوتها اما بالسمع او بان ضد بعضها من التقابض وقيل المراد بها
ادراك المسموعات والمبصرات فيكون ان من قبل العلم **قال** الشئ في
زائد على وجوده اي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجمله
بمعنا على ما ذكره لا يتصور التحيز في الامر الاعتباري لا بداهة ولا بالبداهة
على ما لا يخفى فاذا ذكره المحقق وعلى ان هذا التزايد موجود موجود في نفسه
ليس على ما ينبغي الا ان يجعل عطف التفسير لقول الشئ **قوله** غير مطرد في او
صافه في اي غير شال لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير باختصاص الذات
بالمفوت فانه شامل لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين
الجوهر والعرض يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص بالجوهر
فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى **قوله** وقد يدفع اي عدم التفسير جامعا

قوله بقرع بان واجب الوجود لذاته
هو انه واجب الوجود لذاته
بقرع كذا هو واجب الوجود لذاته
محمول على ما هو متعارف في كلامه
ان لا شيء من الصفات واجب الوجود لذاته لان كل صفة
الوجود لذاته لان كل صفة
محمولة الى موضوعها ولا
شي من صفاتها واجب الوجود
لذاته فكيف صفة واجب الوجود
لذاته وان كان محمولا على
ما سبق في قوله فلا اشكال
والناويل التي هي ان المراد
بقوله صفاته واجب لذاته
انها واجبة لذاته اي ذات
الصفات كالحركة والحرارة
فول الشئ في نفسه واجب الوجود
قبل ان يمتنع على الدليل
العهود حيث انما كانت
على كونه ذاتا واجب الوجود
الواجب الوجود ولا حاجة
اليها لا وجوب الوجود
بغيره بل وجوب الوجود
بغيره بل وجوب الوجود

قوله وحاصل
ان ما ذكره اى التكمين
من الاشياء على اشياء
الاعراض العقلية
لان ضرورة العقل
الاعراض فاستلزامها
مصادم للمبهم والمصادم
له مردود وسقط عنه
الاعتبار والمختص به على ان
الحكم بقاء الاعراض ضروري
بان احكامنا جعلوا الحكم بقاء
الاجسام ضروريا فانهم قالوا
الاجسام باقية والحكم بقاء
ضروري وعدم بقاءها اى عدم
بقاء الاجسام ليس بالبعد
العقل من عدم بقاء الاعراض
فان ذلك الصدم من مساوئ
في المعرفة واجبة الى ليس
احد مما اجلي من الاخر واظهر
عند العقل وتلزم مساوئ
الصدم من في الجلاء وانحاء
مساوئ الملكين اى بقاء
الاجسام وبقاء الاعراض
في الجلاء وانحاء ولازم
في ان الحكم بقاء الاعراض
ضروري عند العقل الى احوال
من ان يكون بقاء الاعراض
او نوعيا منطبقا وكل
منها يستلزم التركيب
اما اجسام المنطق فلا
تحتاج في تحصيلها الى
الفصل مفهم و
اما النوع فلا يحتاج
في وجوده الى الفصل
مفهم سواء جود تركيب
الما به من ايرنا مساوئ
الانقسام لغة كسلي رمة الله

قوله هذا اجمال لا يلزم اى دليل المشككين على امتناع بقاء العرض وهو
قوله والالكان البقاء قابلية بقاءه ضرورة بقاءه قيل فيه بحث بشهادة
لحسن بقاء الاعراض وانقلابها مع بقاء الجسم بحاله فكيف لا يكون عدم
الجسم ابعدا من عدم بقاء العرض وقيل ان لم يثبت الحكم من بقاء العقل بقاء
الاجسام بمعنى المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو
مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل على خلافه
بط لكونه مصادم للضرورة والتعقبة في ذلك بين الاجسام والاعراض على
ما قبل حكم بحت وتخصيص المفرويات العقلية بالنسبها الى الوهم تامل
قوله موافق للنقص فالوقوف واجب كما ذهب اليه الاشعرج وذهب
المضلة والكرامة الى انه اذ ادل العقل على ثبوت بقاء من المعاني لذاته
صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه بلا توقف ووافهم القاضي
ابوكري ما لزمه اشترط ان لا يكون لفظه موصوفا لا يلبق بذاته بقاء وبسبب
لان الظاهر والاوحي التمثيل بالجوهر والسعي المترادفين مع وجوده اذ
بأطلاق الجواهر دون السعي قوله لكنه يعتبر في التجزأه يفهم من شرح المقاصد
ان الابعاض من الاجزاء المقدارة تكون النقص بالنسبة اليها وقبل النقص
والجزء باعتبار مطلق الانقسام لغة لا باعتبار الاخلال قوله نعم لها معان
اخرو قال الشيخ ابو منصور نعم ان سلنا سائل عن اسه نفع بما هو قلنا

قوله وحاصل
ان ما ذكره اى التكمين
من الاشياء على اشياء
الاعراض العقلية
لان ضرورة العقل
الاعراض فاستلزامها
مصادم للمبهم والمصادم
له مردود وسقط عنه
الاعتبار والمختص به على ان
الحكم بقاء الاعراض ضروري
بان احكامنا جعلوا الحكم بقاء
الاجسام ضروريا فانهم قالوا
الاجسام باقية والحكم بقاء
ضروري وعدم بقاءها اى عدم
بقاء الاجسام ليس بالبعد
العقل من عدم بقاء الاعراض
فان ذلك الصدم من مساوئ
في المعرفة واجبة الى ليس
احد مما اجلي من الاخر واظهر
عند العقل وتلزم مساوئ
الصدم من في الجلاء وانحاء
مساوئ الملكين اى بقاء
الاجسام وبقاء الاعراض
في الجلاء وانحاء ولازم
في ان الحكم بقاء الاعراض
ضروري عند العقل الى احوال
من ان يكون بقاء الاعراض
او نوعيا منطبقا وكل
منها يستلزم التركيب
اما اجسام المنطق فلا
تحتاج في تحصيلها الى
الفصل مفهم و
اما النوع فلا يحتاج
في وجوده الى الفصل
مفهم سواء جود تركيب
الما به من ايرنا مساوئ
الانقسام لغة كسلي رمة الله

قوله وحاصل
ان ما ذكره اى التكمين
من الاشياء على اشياء
الاعراض العقلية
لان ضرورة العقل
الاعراض فاستلزامها
مصادم للمبهم والمصادم
له مردود وسقط عنه
الاعتبار والمختص به على ان
الحكم بقاء الاعراض ضروري
بان احكامنا جعلوا الحكم بقاء
الاجسام ضروريا فانهم قالوا
الاجسام باقية والحكم بقاء
ضروري وعدم بقاءها اى عدم
بقاء الاجسام ليس بالبعد
العقل من عدم بقاء الاعراض
فان ذلك الصدم من مساوئ
في المعرفة واجبة الى ليس
احد مما اجلي من الاخر واظهر
عند العقل وتلزم مساوئ
الصدم من في الجلاء وانحاء
مساوئ الملكين اى بقاء
الاجسام وبقاء الاعراض
في الجلاء وانحاء ولازم
في ان الحكم بقاء الاعراض
ضروري عند العقل الى احوال
من ان يكون بقاء الاعراض
او نوعيا منطبقا وكل
منها يستلزم التركيب
اما اجسام المنطق فلا
تحتاج في تحصيلها الى
الفصل مفهم و
اما النوع فلا يحتاج
في وجوده الى الفصل
مفهم سواء جود تركيب
الما به من ايرنا مساوئ
الانقسام لغة كسلي رمة الله

قوله وحاصل
ان ما ذكره اى التكمين
من الاشياء على اشياء
الاعراض العقلية
لان ضرورة العقل
الاعراض فاستلزامها
مصادم للمبهم والمصادم
له مردود وسقط عنه
الاعتبار والمختص به على ان
الحكم بقاء الاعراض ضروري
بان احكامنا جعلوا الحكم بقاء
الاجسام ضروريا فانهم قالوا
الاجسام باقية والحكم بقاء
ضروري وعدم بقاءها اى عدم
بقاء الاجسام ليس بالبعد
العقل من عدم بقاء الاعراض
فان ذلك الصدم من مساوئ
في المعرفة واجبة الى ليس
احد مما اجلي من الاخر واظهر
عند العقل وتلزم مساوئ
الصدم من في الجلاء وانحاء
مساوئ الملكين اى بقاء
الاجسام وبقاء الاعراض
في الجلاء وانحاء ولازم
في ان الحكم بقاء الاعراض
ضروري عند العقل الى احوال
من ان يكون بقاء الاعراض
او نوعيا منطبقا وكل
منها يستلزم التركيب
اما اجسام المنطق فلا
تحتاج في تحصيلها الى
الفصل مفهم و
اما النوع فلا يحتاج
في وجوده الى الفصل
مفهم سواء جود تركيب
الما به من ايرنا مساوئ
الانقسام لغة كسلي رمة الله

قوله وحاصل
ان ما ذكره اى التكمين
من الاشياء على اشياء
الاعراض العقلية
لان ضرورة العقل
الاعراض فاستلزامها
مصادم للمبهم والمصادم
له مردود وسقط عنه
الاعتبار والمختص به على ان
الحكم بقاء الاعراض ضروري
بان احكامنا جعلوا الحكم بقاء
الاجسام ضروريا فانهم قالوا
الاجسام باقية والحكم بقاء
ضروري وعدم بقاءها اى عدم
بقاء الاجسام ليس بالبعد
العقل من عدم بقاء الاعراض
فان ذلك الصدم من مساوئ
في المعرفة واجبة الى ليس
احد مما اجلي من الاخر واظهر
عند العقل وتلزم مساوئ
الصدم من في الجلاء وانحاء
مساوئ الملكين اى بقاء
الاجسام وبقاء الاعراض
في الجلاء وانحاء ولازم
في ان الحكم بقاء الاعراض
ضروري عند العقل الى احوال
من ان يكون بقاء الاعراض
او نوعيا منطبقا وكل
منها يستلزم التركيب
اما اجسام المنطق فلا
تحتاج في تحصيلها الى
الفصل مفهم و
اما النوع فلا يحتاج
في وجوده الى الفصل
مفهم سواء جود تركيب
الما به من ايرنا مساوئ
الانقسام لغة كسلي رمة الله

فقد لا يثبت صفة حقيقة ايضا لان العالم ليس صفة حقيقة كما ان العلم ليس صفة حقيقة على ما زعمت مع انهم اشبهوا العالم له تعالى فوجب عليهم ان يشبهوا له تعالى العلم ايضا لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقة ولما كانوا يعنون العلم مع اشياءهم العالمية ظهر ان مرادهم هو ان صفة العلم الكلية بهذا كانت جارية على العالم كغيره من الاشياء والاشكال انما تاتي في الخارج عند عدم وليس بعدد وانه فيكون العالمية في قليل الصفات الثابتة في الخارج

واما ان يبادر بها صفات حقيقة كما هو في حقنا من ذاته في ميان لساير الصفات وهو بالذات مبداء لهذه الاضافة كما هو من ذهب الفلاسفة والمفكرين فيها ذكر لادلاله على يقين شي من هذا وما قول فانهم قد بنوا على قولنا السواد لا سواد لم نعين ان المفهوم الظاهر من قولنا السواد الانصاف بامر حقيقة هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غاية ان ذلك الانكشاف في حضا بصفة وكذا النقص في صدور الانفعال المتقنة لا نعيد ان ارد من ذلك وكذا الحال في باقية الصفات **قوله** ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه انه في ان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على ثبوت في نفسه فكيف تريد ان التوحيدي في وجوب عن الاعراض بان المراد هو الملتصق حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدود والامكان بل من الامور العينية والحقيقة فكما ان انصاف الاسود بالاسود يدل على وجود السواد فيه فكذلك الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد فلا يتم بذلك عندهم وبطلان ثبوتها صفات موجودة واثبت على ان يثبت في ياتي عن ذلك قولهم بان له عالمه لعل وجه الاية انهم لو قالوا ان العالم لا علم له هذا المعنى لقولهم ان العالم لا عالم له كذلك لانها ليست صفة حقيقة ايضا ومن يقولون ان العالم لا علم له بل العالم لا علم له وعالم له عالمه وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية له صفة حقيقة وان يكون المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه على الذات ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته واما انهم يعلمون بوجوده في الخارج فلا يبادر

فقد لا يثبت صفة حقيقة ايضا لان العالم ليس صفة حقيقة كما ان العلم ليس صفة حقيقة على ما زعمت مع انهم اشبهوا العالم له تعالى فوجب عليهم ان يشبهوا له تعالى العلم ايضا لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقة ولما كانوا يعنون العلم مع اشياءهم العالمية ظهر ان مرادهم هو ان صفة العلم الكلية بهذا كانت جارية على العالم كغيره من الاشياء والاشكال انما تاتي في الخارج عند عدم وليس بعدد وانه فيكون العالمية في قليل الصفات الثابتة في الخارج

فقد لا يثبت صفة حقيقة ايضا لان العالم ليس صفة حقيقة كما ان العلم ليس صفة حقيقة على ما زعمت مع انهم اشبهوا العالم له تعالى فوجب عليهم ان يشبهوا له تعالى العلم ايضا لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقة ولما كانوا يعنون العلم مع اشياءهم العالمية ظهر ان مرادهم هو ان صفة العلم الكلية بهذا كانت جارية على العالم كغيره من الاشياء والاشكال انما تاتي في الخارج عند عدم وليس بعدد وانه فيكون العالمية في قليل الصفات الثابتة في الخارج

واما ان يبادر بها صفات حقيقة كما هو في حقنا من ذاته في ميان لساير الصفات وهو بالذات مبداء لهذه الاضافة كما هو من ذهب الفلاسفة والمفكرين فيها ذكر لادلاله على يقين شي من هذا وما قول فانهم قد بنوا على قولنا السواد لا سواد لم نعين ان المفهوم الظاهر من قولنا السواد الانصاف بامر حقيقة هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غاية ان ذلك الانكشاف في حضا بصفة وكذا النقص في صدور الانفعال المتقنة لا نعيد ان ارد من ذلك وكذا الحال في باقية الصفات **قوله** ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه انه في ان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على ثبوت في نفسه فكيف تريد ان التوحيدي في وجوب عن الاعراض بان المراد هو الملتصق حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدود والامكان بل من الامور العينية والحقيقة فكما ان انصاف الاسود بالاسود يدل على وجود السواد فيه فكذلك الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد فلا يتم بذلك عندهم وبطلان ثبوتها صفات موجودة واثبت على ان يثبت في ياتي عن ذلك قولهم بان له عالمه لعل وجه الاية انهم لو قالوا ان العالم لا علم له هذا المعنى لقولهم ان العالم لا عالم له كذلك لانها ليست صفة حقيقة ايضا ومن يقولون ان العالم لا علم له بل العالم لا علم له وعالم له عالمه وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية له صفة حقيقة وان يكون المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه على الذات ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته واما انهم يعلمون بوجوده في الخارج فلا يبادر

فقد لا يثبت صفة حقيقة ايضا لان العالم ليس صفة حقيقة كما ان العلم ليس صفة حقيقة على ما زعمت مع انهم اشبهوا العالم له تعالى فوجب عليهم ان يشبهوا له تعالى العلم ايضا لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقة ولما كانوا يعنون العلم مع اشياءهم العالمية ظهر ان مرادهم هو ان صفة العلم الكلية بهذا كانت جارية على العالم كغيره من الاشياء والاشكال انما تاتي في الخارج عند عدم وليس بعدد وانه فيكون العالمية في قليل الصفات الثابتة في الخارج

فقد لا يثبت صفة حقيقة ايضا لان العالم ليس صفة حقيقة كما ان العلم ليس صفة حقيقة على ما زعمت مع انهم اشبهوا العالم له تعالى فوجب عليهم ان يشبهوا له تعالى العلم ايضا لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقة ولما كانوا يعنون العلم مع اشياءهم العالمية ظهر ان مرادهم هو ان صفة العلم الكلية بهذا كانت جارية على العالم كغيره من الاشياء والاشكال انما تاتي في الخارج عند عدم وليس بعدد وانه فيكون العالمية في قليل الصفات الثابتة في الخارج

فقد لا يثبت صفة حقيقة ايضا لان العالم ليس صفة حقيقة كما ان العلم ليس صفة حقيقة على ما زعمت مع انهم اشبهوا العالم له تعالى فوجب عليهم ان يشبهوا له تعالى العلم ايضا لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقة ولما كانوا يعنون العلم مع اشياءهم العالمية ظهر ان مرادهم هو ان صفة العلم الكلية بهذا كانت جارية على العالم كغيره من الاشياء والاشكال انما تاتي في الخارج عند عدم وليس بعدد وانه فيكون العالمية في قليل الصفات الثابتة في الخارج

وكما ان علمه تعالى تعلقه بما يجيب ان يعلم في الازل ايضا اذ
تنزه عن الجهل الشيء في الازل نعم تعلق علمه بالمجاءت باعتبار انه
حدث حادث انما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة
ولهذا لا يقع القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة
والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا
ولان العلم اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديرها على الحقيقة

عصام

وهنا سؤال مشهور هو انه قد ورد الاخبار في كلامه
سبحانه بلفظ المضي نحو انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون والاعخبار
بلفظ المضي عما لم يوجد بعد كذب والكذب على محال وله جوابان
وهو ان اخباره تعالى لا يصف بالماضي والحال والاعتبار لعدم الزمان
وانما يصف بذلك فيما لا يزال من التعلقات فيقال قائم بذات الله تعالى
اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجودة اذ لا باق ابد
فقبل ارسال كانت العبارة الدالة عليها ناسلا وبعد ارسال
انا ارسلنا فالغير في لفظ الخبر لا في الاخبار القائمة بالذات وهذا
كما يقتضيه علمه تعالى انه قائم بذاته سبحانه اذ لا العلم بان نوح جاهر
وهذا العلم باق ابد اقبل وجود علمه اذ سيوجد وبعد العلم بذلك
العلم انه وجد وارسل والتفسير في المعلوم لا في العلم لم يزل عالما بعلمه
اي بعلمه الذي هو صفة الازلية لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق
وهذا معنى قوله والعلم صفة في الازل

علي قاري

[illegible][illegible]

فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين فليست علمهم بالامتحان تعلقا حابسا يتميز به الذين صدقوا في الايمان والذين كذبوا فيه وينوط به ثوابهم وعقابهم ولذلك قيل المعنى وليتميزن اوليهاذين تصرفا ص

قوله وان اردنا قوله بالايجاب فيه نظر لانه يجوز ان يصدر الفعل عن الذات بالارادة التي لم يكن بالاكراه ولا بالسهره ولم يلزم منه قول بالايجاب لانه القول بالايجاب انما يلزم لو كان صدور الفعل عن الذات باقتضاء الذات سواء كانت فيه الارادة المذكورة او لم يكن وما نحن فيه ليس كذلك لانه الارادة المذكورة هناك واجبة على مذهبنا فلا فساد فيه فافهم

وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فان قلت كيف قال لنعلم ولم يزل عالما بذلك قلت معناه لنعلمه علما يتعلق به الجزاء وهو ان يعلمه موجودا حاصلًا ونحوه ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين كشاف

قوله لنعلم عبادة امام الهدى في هذا الا لنعلم ما قد علمناه انه يوجد موجودًا ولنعلم ما قد علمناه انه يكون كائنا

ثم اقول للتعليق الا في العلم تعالى للعلم ما يحصل صور المعلوم في علمه تعالى على الوجه الذي يقع عليه في الخارج او وقع عليه في الخارج ويحصل ايضا كونه في الزمان الفلا في الزمان وفي العلم على هذا الوجه وان كان جزئيا لكنه اذ لا ينظر عليه التبدل ولا التغير اصلا واما المتبدل فيستبدل المتجددات فهو العلم الحاصل بتعلق حادث بعدد حركاته في الدار مثلا بانه دخل الدار فلا فساد فيه فانه لا يوجب تغير صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلق الحادث بالمعلوم من قال ان علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم الله بيقين بالزمان وهو علمه تعالى بوجود كل منها مقيد بوقت وجوده على وجه كلي فعدمه مقيد بوقت عدمه كذلك علم ما سبقت الاشارة اليه في تقدم مذهب الحكماء وهو باق اذ لا وابدلا آه فقد خلط بين مذهبى اهل السنة والحكماء فمذهبى اهل السنة اعترضوا بالعلم في قوله تعالى فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين فليست علمهم بالامتحان تعلقا حابسا يتميز به الذين صدقوا في الايمان والذين كذبوا فيه وينوط به ثوابهم وعقابهم ولذلك قيل المعنى وليتميزن اوليهاذين تصرفا ص

صلواته

قوله الشارح قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات
لا في مثل العلم والقدرة بمعنى اذ مراد القائل هو انه يجوز ان يكون وجود
الذات والصفات القديمة واحدا بان اقتضى الذات وجودا على
وجه الكمال والوجود على وجه الكمال والوجود للجمع صفات الكمال
لما يجوز ان يكون الذات والصفات موجودة ان يوجد واحد هو
مقتضى الذات على ما اذا ما قاله المنطوق الطلي الطبيعي بوجود وجود
افراذه بمعنى ان الوجود واحد والموجود متعدد ولا ترد عليه محذور
سوى عدم صحته بالنسبة الى الواحد في العشرة دون اليد من زيد
فان الوجود فيه واحد والموجود متعدد على ما بين في الموضوع ولا ينز
فيه التظير للجمع لا في مجرد الاشتراك في الاتحاد في الوجود والقياس
في المعلوم لا للاشتراك من كل وجه فان قيل قوله كما هو حكم صلح
المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها بمعنى بان الصفات محمولة على
الذات وذلك لا يصح الا في المشتقات قلنا الحل اعلم في المواظفة و
الاشتقاقية فصح القول بانها محمولات
محمد بن يوسف

قوله عند تعلم اي تعلما قديما او حادثا فانه تعالى يعلم القديم
بالعقل القديم ويعلم الحوادث بانه سيقع كذلك واذا وقع
يعلم بانه وقع بالعقل الحادث صلاح الدين
ومن زعم ان العلم بانه سيقع عيني العلم بانه وقع كان تعلقه
انهم قديما وقد عرفت ما فيه قال بعض المعتزلة في تحقيق العلم
بالحوادث ان علمه تعالى بان زيد سيوجد مثلا مقتضى العلمين احدهما
العلم بوقوع الحادث يوم الجمعة مثلا والثاني العلم بعدم قبله
وعند وقوعه يوم الجمعة ذلك وتعلقه باق بعينه وكذا العلم
بعدم قبله فهناك تعلقان مختلفان وعلمان ايضا لا يتغيران
ان لا وابد او التغير عن العقل بانه سيقع او وقع الا انما يتغيران
بحسب الزمنة اقول لعل هذا الحمل كلام من قال ان علمه تعالى بان
زيد سيوجد عيني علم بانه وجد الان فلا يرد عليه الاعتراض بان
اختلاف العلوم والشرط يستلزم اختلاف العلمين اذ لا اختلاف
فيها اصولا لكن يرد عليه بالاسم ان العقل واحد بل يتعلق قديم
يعلم به وجود زيد كتعلقنا اياه وتعلق حادث يعلم به وجود هـ
كشود ناليه وهذا في الحساب فلو وافق مقال العلما العلامة
حيث قال في تفسير قوله تعالى ويعلم الله الذين صدقوا انه ان لم
يزل يعلم الحوادث معدوما ولا يعلم سوجب هذا الا اذا وجد له
صلاح الدين

قوله فان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله والعدم على الازالة مع ما كان الشئ
في صديقه من عدم الغايبين الذات
الواجب الوجود وصفاته تعالى
فغير ان يبين انشاء الانفعال
بجسب الوجود والخير كماله بان
يقول مثلا ذات الله وصفاته الالهية
فبتبع فيها الانفعال بالاجب الوجود
فكان العدم على الازالة مع ما كان
الخير فلان الانفعال بجسب الوجود
يتصور في المتعين ذات الله
وصفاته منسوبة عن التعلق
لانفعال بجسب الخير لما كان
لم يفرض الشئ والا الى اه
قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

قوله وان تفرع
المذكور عنه
ان الكليات قد
ذهب الى تفرع
مطلقا وبعضهم
فلا اشكال
ونوقش في الكليات قد
بانهم قالوا بعدم المشية
ونسروه بالقدرة على التكلم
فالمشهور انهم قالوا بعدم
عقاصم الكلام

الخامسة منها قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات
 المتغيرة والآفاذ اعلم سلا ان ذلك في الدار الآن غم خرج
 زيو عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار
 ويسبق ذلك العلم كماله والاول يوجب التغير في ذاته
 من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص
 يجب تنزيهه عنه فالاول كذا لا يعلم الجزئيات المتشككة
 وان لم يكن متغيرة كاجرام الافلاك الثانية على اشكالها لان
 ادراكنا انما يكون بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات
 المتشككة المتغيرة اذ قد اجتمع فيه المانعان بخلاف الجزئيات
 التي ليست متشككة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذات
 تعالى وذوات العقول والحواب منع لزوم التغير فيه
 بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة
 محضة او صفة حقيقة ذات اضافة فعلى الاول يتغير
 نق العلم وعلى الثاني تتغير اضافة فقط وعلى التقديرين
 لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو
 جائز وادراك المتشاكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان
 العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة
 حقيقة ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها

سنة 2 موافق

بتغير

والاجتهاد على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير الجزئيات كانه لو علم الجزئيات على
 الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الان فعند تغير المعلوم اي عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او
 التغير في صفاته لانه ان بقي العلم الاول لزوم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب
 المصنف باننا لا نسلم انه يجب تغير المعلوم لولم يتغير العلم الاول لزوم الجهل وانما يلزم ذلك لولم يتغير
 الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير
 في اضافة الصفة وتعلقها والاستحالة في ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله كان قبل كل
 حادثه ويصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يؤثر في التغير في الذات فكذلك كونه عالما بالمعلوم
 اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول العلم
 بصورة متغيرة مقتضية لاضافة الى معلوم ويتغير بتغير المعلوم فان العلم يكون زيدا في الدار بتغير
 بخروج من الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بتغير ذلك المعلوم بمعنى التعلق
 الاول فان من علم ان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فتتغير الاضافة والصفة المضاف
 معا فان كون العالم عالما بشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كل شيء لم يكن ذلك ان يكون
 عالما بجزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستاننا يلزمه اضافة مستانفه وهيته للنفس مسجدها اضافة
 مسجده محضه غير العلم بالمقدّم وغيرهية تحققها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب
 ان يختلف حال العالم الذي له هذا العلم لا اضافة العلم نفسه فقط بل وفي العلم الذي يلزمه تلك الاضافة
 ايضا والحق انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كاسنين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى
 ليس بمتغير وكل معلوم متميز فلا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري ما لا يتناهى والا كان ما لا يتناهى
 معلوما هو ولا نه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم ما بطل فاللزم مثله بيان
 الملازمة ان العلم بكل معلوم يغير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وبغيره لا يكون معلوما
 فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون المعلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم لانه يلزم ان يكون في
 العالم موجودات غير متناهية وهو محال اجاب المصنف بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا
 وكل واحد متناه وعين الثاني بان العلم القاري بذاته صفة واحدة لكن تعلقاتها غير متناهية وكل متعلقاتها
 والانهاية في التعلق او المتعلق جائزة ولقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى انه تعالى عالم بغير المتناهي
 بغير المتناهي فغير المتناهي متميز ونسلم ان كان متميزا متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع
 الكبري فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهيه غير المتناهي ولقائل ان يقول على
 الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مفاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القاري بذاته صفة واحدة اصفها في شرح

دون فقه العلم وهو فانه عند تغير المعلوم تتغير الاضافة والتعلق

طو

قال الرابع في قيام الحوادث بزاتهن تع اعلما ان صفات الباركية ينقسم في الاعيان الى اضافات لا وجود لها
 كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة ومبتدئة والامور الحقيقية كفسن العلم والقدرة والارادة
 وهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكرامية لنا وجه الاول ان تغير صفات يوجب انفعال ذاتة وهو محال
 الثاني ان كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو محال اقول البحث الرابع
 في نفي قيام الحوادث بزات الله تع اعلما ان صفات الباركية تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان
 كتعلق العلم بالمعلومات وتعلق قدرة بالقدورات وتعلق ارادة بالمرادات وهي متغيرة ومبتدئة لا يحصى
 والامور الحقيقية كفسن العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن بغيرها صفة كما عرفت وفما ذكره
 المصنف نظرا فان تعلق علم وقررة وادارة تكون نسبة بينه وبين غيره ليس من صفات تعالى بل هي اضافات
 لازمة لصفاته الحقيقية الا ان يقال صفات الله تع اما اضافات محضة كالاول والاخر واما حقيقة عادية
 عن الاضافات كالحيوة والسمع واما حقيقة بغيرها اضافات كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات
 الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافات ام
 فهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجه اربعة الاول ان تغير صفات الحقيقة
 يوجب انفعال ذاتة تكون موصوفا بالتغير وانفعال ذاتة محال ضرورة وفيه نظر لانه ان اردتم بانفعال
 ذاتة تبدل صفات الحقيقة فلا يمكن استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اردتم غيره فلو بد من افادة تصوره
 لينظر فيه الثاني ان صفات الحقيقة مما يصح اتصافه به لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه به فهو صفة
 كالوقا لا متناع اتصافه بصفة التقيض فصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاتة عن تلك الصفات
 كان ذاتة ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصا ذاتة ان لو لم يتصف بصفة كالية اخرى بدلها
 ممنوع قال الثالث لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به اذ لا اذ القيل ذاتة صفة محدثة لكان ذلك القول
 من لوازم ذاتة او منتزعا الى قابلية لازمة دفعا للسلس فلا ينفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود
 الصفة توقف النسبة الى المنسوب اليه فيصح وجود الحادث اذ لا وهو محقق ثبت بهذا ان كل ازالة لا يتصف
 بالحوادث وينعكس بعكس التقيض الا ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازيلنا **اصنها في شرح**
طوالع

فان قيل قد يقال ان صفات الباركية تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان
 كتعلق العلم بالمعلومات وتعلق قدرة بالقدورات وتعلق ارادة بالمرادات وهي متغيرة ومبتدئة لا يحصى
 والامور الحقيقية كفسن العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن بغيرها صفة كما عرفت وفما ذكره
 المصنف نظرا فان تعلق علم وقررة وادارة تكون نسبة بينه وبين غيره ليس من صفات تعالى بل هي اضافات
 لازمة لصفاته الحقيقية الا ان يقال صفات الله تع اما اضافات محضة كالاول والاخر واما حقيقة عادية
 عن الاضافات كالحيوة والسمع واما حقيقة بغيرها اضافات كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات
 الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافات ام
 فهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجه اربعة الاول ان تغير صفات الحقيقة
 يوجب انفعال ذاتة تكون موصوفا بالتغير وانفعال ذاتة محال ضرورة وفيه نظر لانه ان اردتم بانفعال
 ذاتة تبدل صفات الحقيقة فلا يمكن استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اردتم غيره فلو بد من افادة تصوره
 لينظر فيه الثاني ان صفات الحقيقة مما يصح اتصافه به لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه به فهو صفة
 كالوقا لا متناع اتصافه بصفة التقيض فصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاتة عن تلك الصفات
 كان ذاتة ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصا ذاتة ان لو لم يتصف بصفة كالية اخرى بدلها
 ممنوع قال الثالث لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به اذ لا اذ القيل ذاتة صفة محدثة لكان ذلك القول
 من لوازم ذاتة او منتزعا الى قابلية لازمة دفعا للسلس فلا ينفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود
 الصفة توقف النسبة الى المنسوب اليه فيصح وجود الحادث اذ لا وهو محقق ثبت بهذا ان كل ازالة لا يتصف
 بالحوادث وينعكس بعكس التقيض الا ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازيلنا **اصنها في شرح**
طوالع

تفاضل ان هذا الدليل جاز في اللازم والمعلوم لان اللازم لا يتحقق بدون
 المعلوم مع تخلف المدلول لان اللازم غير المعلوم عند المتعزلة ويمكن
 ان يوجب انقراض التفاضل بان يقال اللازم من مستند بان الفعولة لا تستلزم
 تحقق احد المتضادين بدون الاخر لئلا ان يتحقق اللازم بدون المعلوم
 فانه غير المعلوم عند المتعزلة الا ان العبادة ظاهرة في النفس الاجمالي
 على ما لا يخفى **قوله** فان العلم تعلقات حاصله ان تعلق علم تع بالاوليات قديم
 غير متناه بالعلم وتعلقه بالمجتمعات على وجهين الاول تعلقه بانها
 مستوحدة او مستعمدة على وجهين كل منها مفيد بوقت وجوده على وجه
 كلي وبعدم مفيد بوقت عدمه كذلك وهو لا يتعبد بالزمان والثاني تعلقه
 بانها وجد الآت او قبل وهذا حادث متناه بالعلم من حيث تنامي المجردات
 متغير مبتدل الا ان تغيره لا يوجب تغيره في صفة العلم ولا تغيره في صفته
 في ذاته تع بل يوجب اتصافه العلم وتعلقه بالمطلوبات ولا فساد فيه **قوله** يجعلها
 ممكن الوجه من افعال اي ممكن الصدور منه واما الايمان بغيره استواء
 طرح الوجوه والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل ذاتي وموقوف
 عليه للجعل اذ لا قدر على غير الممكن **قوله** فذكر في التبيين على التوافق قبل و
 لا يخفى ان ذكره متصله لدليل الغرض او ليجاز **قوله** بما صفتان غير العلم عند الا
 قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن

فان قيل قد يقال ان صفات الباركية تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان
 كتعلق العلم بالمعلومات وتعلق قدرة بالقدورات وتعلق ارادة بالمرادات وهي متغيرة ومبتدئة لا يحصى
 والامور الحقيقية كفسن العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن بغيرها صفة كما عرفت وفما ذكره
 المصنف نظرا فان تعلق علم وقررة وادارة تكون نسبة بينه وبين غيره ليس من صفات تعالى بل هي اضافات
 لازمة لصفاته الحقيقية الا ان يقال صفات الله تع اما اضافات محضة كالاول والاخر واما حقيقة عادية
 عن الاضافات كالحيوة والسمع واما حقيقة بغيرها اضافات كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات
 الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافات ام
 فهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجه اربعة الاول ان تغير صفات الحقيقة
 يوجب انفعال ذاتة تكون موصوفا بالتغير وانفعال ذاتة محال ضرورة وفيه نظر لانه ان اردتم بانفعال
 ذاتة تبدل صفات الحقيقة فلا يمكن استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اردتم غيره فلو بد من افادة تصوره
 لينظر فيه الثاني ان صفات الحقيقة مما يصح اتصافه به لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه به فهو صفة
 كالوقا لا متناع اتصافه بصفة التقيض فصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاتة عن تلك الصفات
 كان ذاتة ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصا ذاتة ان لو لم يتصف بصفة كالية اخرى بدلها
 ممنوع قال الثالث لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به اذ لا اذ القيل ذاتة صفة محدثة لكان ذلك القول
 من لوازم ذاتة او منتزعا الى قابلية لازمة دفعا للسلس فلا ينفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود
 الصفة توقف النسبة الى المنسوب اليه فيصح وجود الحادث اذ لا وهو محقق ثبت بهذا ان كل ازالة لا يتصف
 بالحوادث وينعكس بعكس التقيض الا ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازيلنا **اصنها في شرح**
طوالع

فان قيل قد يقال ان صفات الباركية تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان
 كتعلق العلم بالمعلومات وتعلق قدرة بالقدورات وتعلق ارادة بالمرادات وهي متغيرة ومبتدئة لا يحصى
 والامور الحقيقية كفسن العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن بغيرها صفة كما عرفت وفما ذكره
 المصنف نظرا فان تعلق علم وقررة وادارة تكون نسبة بينه وبين غيره ليس من صفات تعالى بل هي اضافات
 لازمة لصفاته الحقيقية الا ان يقال صفات الله تع اما اضافات محضة كالاول والاخر واما حقيقة عادية
 عن الاضافات كالحيوة والسمع واما حقيقة بغيرها اضافات كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات
 الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافات ام
 فهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجه اربعة الاول ان تغير صفات الحقيقة
 يوجب انفعال ذاتة تكون موصوفا بالتغير وانفعال ذاتة محال ضرورة وفيه نظر لانه ان اردتم بانفعال
 ذاتة تبدل صفات الحقيقة فلا يمكن استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اردتم غيره فلو بد من افادة تصوره
 لينظر فيه الثاني ان صفات الحقيقة مما يصح اتصافه به لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه به فهو صفة
 كالوقا لا متناع اتصافه بصفة التقيض فصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاتة عن تلك الصفات
 كان ذاتة ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصا ذاتة ان لو لم يتصف بصفة كالية اخرى بدلها
 ممنوع قال الثالث لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به اذ لا اذ القيل ذاتة صفة محدثة لكان ذلك القول
 من لوازم ذاتة او منتزعا الى قابلية لازمة دفعا للسلس فلا ينفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود
 الصفة توقف النسبة الى المنسوب اليه فيصح وجود الحادث اذ لا وهو محقق ثبت بهذا ان كل ازالة لا يتصف
 بالحوادث وينعكس بعكس التقيض الا ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازيلنا **اصنها في شرح**
طوالع

ان يكونوا ينجوا من النار
المصنوعون من حواء بنو
الاصنام والانس لان الغرض
منهم ان يكونوا ينجوا من النار

فإننا نبدأ أن تكون على أصول
الارادة كقائمة فانها فصل
ان النكل جاد مع ان خلا
بل بموجب الطبع فان قيل
نبدأ الفعل ليس بالارادة
اجادات لا نقول ان مثل
لما فعلت كقائمة واسير
الروح مثلا جاد مع ان
بارادتها لا يقال ان الماء و
اصح فضلا عن ان يكون فعلها
لان اجادات ليس لها فصل
نبدأ السؤال مع جوابي
الى اخره وان يقول ان
قولنا ان علت يكون متكونا
الطائفة الواحدة
فإننا نبدأ أن تكون على أصول

[illegible]

[illegible]

١
 ٢
 ٣
 ٤
 ٥
 ٦
 ٧
 ٨
 ٩
 ١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

[illegible]

قوله لم يرد ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص لغيره فقد استلزم في ضمن كلامه انه العام بذات
 الله تعالى وغيره مما يكون منزلا على الشيء عليه السلام وما قرأناه ونقرأه لم يرد في ذلك ان يكون اطلاقه على ذلك
 الشخص الكل لغيره الحق انما هو العام بذاته لوع باعتبار خصوصه لا باعتبار عموم محض لا استعمال في موضع
 يصح فيه ان لا يكون باعتبار خصوصه استلزم ان لا يكون كلام الله تعالى حقيقة وذلك ايضا بط ك
 اللام في الشيء الاول واما قلنا لا باعتبار عموم لان اطلاق العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل
 باعتبار عمومه لا يكون محال كما حققه الشيء في الطول في بحث التعريف باللام فان جعل كل واحد من
 اراءه واحد من الخصوصات باعتبار خطأ خطأ العام الاستدراك بين تلك الخصوصات في غير من
 قبل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما في جميع ما قرأناه ونقرأه والمنزل على الشيء عليه السلام
بلسان جبرائيل عليه السلام كلام الحقيقة ولا يصح في الكلام باعتبار خصوصه لكن يلزم ان يوصف
كلامه بتلك الحوادث ايضا حقيقة كما ينصف التوارة والحدود واللفظ بالحدوث حقيقة
وذلك لان الكلام العام بنفسه انما فظ مثلا على التعديل المذكور كلام الله تعالى جل وعلا حقيقة
 مع انه حادث لان المحل حادث ووجود المحل يوجب حدوث الحمال وذلك ايضا بط ك
 اللام من المذكورين من الشقين الاول جواب المكمل قوله لم يرد ان لا يكون ما قرأناه كلامه
 انما فظ مثلا لان اللفظ عامين كلامه تعالى فان قيل للفظ عام باللفظ فكيف يكون عين كلامه تعالى
 بل العام باللفظ هو اللفظ لا اللفظ اللفظ بط ك هو متعلق اللفظ وتوضيحه ان اللفظ هو انما فظ ثم استند
 معونه انما يقال انه فراءات انما فظ ولا يقال انه فراءات واساسا مطابقة لآيات انما فظ وليس هذا
 الى العرف والاصطلاح على سبيل المثال في ضرورة ان لا فظ لم تعد على استند واساسا اصطلاحا بآيات انما فظ
 مع ان اللفظ على استند واساسا اصطلاحا ولا يشكل ذلك الترتيب ليس بترتيب انما فظ لكنه لا يخرج الترتيب
 عن كون ترتيب انما فظ وعلى كون كلامه بل يكون متعلق الترتيب الشع محتمل لصوري الاستدراك في ذلك
 انما الترتيب المتعلق بآيات انما فظ بسبب تعلقه فما استند الترتيب الذي صار الترتيب مرتباً به لا به ترتيب
 انما فظ كما انه المرتب مرتبة ايضا سلفه

قوله لا يخلو الفرق بين قيام لمع وملح فيه ان مراده وعدم ترتيب الاجزاء في نفسه عدم
 الترتيب بينهما في الوجود بمعنى انه لا يكون وجود بعضهما مشروطا بانقضاء البعض
 كما في القراءة فانه لا يمكن ان يلفظ السين من سببه الله قبل الفراغ من التلفظ
 بالباء لا بمعنى ان لا يكون وان اجزاء ترتب وضعي كيف والحروف بدون لا يكون كلمة
 ووجود في صفة الكلام الله تعالى مع الازم لانه تعالى قادر على التكلم بالكلام الا في المرتبة
 بغير مرتبة لعدم احتياج الى الالات ومعنى كون الكلام مرتبة الاجزاء في صفة الكلام
 الذي هو سبب ذلك الكلام النفس هو انه تعالى يخلق به قرائنا واداءاتنا خارج من مخارج
 حروف الالات مرتبة مطابقة لما في صفة الكلام فعلى هذا فنقول بعض الحفتم
 كالقيام بنفس الحفظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض بحسب التصو
 والتفهيم لا اشارة بطريق التمثيل كما حقه بعض الافاضل فلا يرد عليه قول
 الشارح وهو خيالي يتعقل اه هذا ما شئنا في هذا المقام وان اردت
 التفصيل وتحقيق مذهب صاحب الحاشية فارجع الى رسالتنا المعنى لتحقيق كلام الله
 والله الموفق

قوله لا يخلو بوجوه نفسه وايضا قد تقرر فيه انه على تقدير حدوث التكوين كيف
 تعلق بوجوه نفسه وجمهور على العقلاء اتفقوا على ان الشيء الموصوف بصفة حادثة
 لا يكون موصوف بهما قبل حدوثها ووجود ما فعل تقدير كون التكوين حادثا الواجب تعلق
 متصفا به فكيف يكون متعلقا بوجوه نفسه وايضا قد تقرر انما كان وجوده من نفسه يكون
 واجبا بالذات كما فصلنا سابقا فيكون التكوين واجبا وهو يربط وايضا لو جاز ذلك
 لانسداد باب اثبات الهامه وهو ايضاً يربط

قوله لا يخلو بوجوه نفسه
 ان القياس في الفاروق لان
 علمه مقرر ومحقق كسواء
 كان المطلوب منه وجودا
 او معدوما بخلاف علمي
 بخلاف علمي فان لم يكن
 في نفسه فالعلم بالنسبة
 اليه

محمد باقر

قوله جوابه اي جواب المنع المذكور اما عن منع الضم اي بان يقال ان الكلام الزامي فان القائل بالبعنية اي
اي بعنية التكوين للكون المفعول ينبغي كونه اي التكوين صفة حقيقية فلا يصح السند المذكور لتقوية
للمنع عند الخصم فمع المقدمة الضم من قبل الخصم القائل بالبعنية مستندا بان التكوين مبدأ
الفضل لنفسه مع كونه غير القائل به خارج عن قانون التوجيه لان الغرض اسكات الخصم لا اقامة
البرهان على المدعى المذكور
بحوال الفهار

[illegible]

[illegible]

لان الكون عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون امر حقيقي
 بالانفاق **قال الشيخ** وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغييره الانسب
 ان يقال بدل قول تنبيه على كون الحكم بتغيير الفعل والمفعول تنبيه على
 كون الحكم بتغيير الكون والمكون ضروري بل الاولي بل الاولي ان يقال تنبيه
 على تغيير الكون والمكون فانهم **قال الشيخ** لا ينسب الى الرايحين
 من علماء الاصوليين ويمكن ان يكون التبرعات على المعايير لكف التعارض
 عن اعتقاد العينية المنزهة من ظاهرات الرايحين من علماء الا
 صول لا النسبة اعتقاد العينية الطاهرة استحالة اليهم **قال الشيخ** اراد ان
 الفاعل اذا فعله ملخصه انه اذا اثر في شيء واوجده بعده بعد ما لم يكن مؤثرا
 فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير وما حقيقة الاحداث والآثار
 فاعتبار على التحقيق له في الخارج وفي شرح المقاصد والذي يشهد
 كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق يتباح في المخلوق بحيث
 لا ينهم منه عند الاطلاق غير سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشهورا
 من الخلق بمعنى المصدر وعلى هذا لا يليق بالمباحث العلمية **قول** نعم قد يناقش
 باحتمال الواسطة تقديره ان يقال ان نظام العالم وجوده على الوجه الاصح
 واللاوسط والاصلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادرا مختارا ولم يقتض
 ان يكون الواجب مع ذلك ان يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختارا صدر عن
 فالاولي ان يقال ان نظام العالم وجوده على الوجه الاصح واللاوسط
 والاصلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادرا مختارا ولم يقتض
 ان يكون الواجب مع ذلك ان يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختارا صدر عن

قوله الشرح واجب فيه بان المراد بالعلية ما يتعلق بالرؤية والقابل لها آه وهذا
القدر يندفع الأول والثالث فان احتياج الصحة الى المتعلق وكونه وجوديا ضروريا
وقوله لا يجوز ان يكون شروع في الجواب عن الثاني وقوله واشترائه ضروريا جواب
عن الرابع حس قوله المحشى ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام اه يقع انه قد
لا اعتراض الذي هو قوله فالوجه النوعي قد يتعلق الى اخره انما يكون على تقدير كون المراد منه
علة الرؤية هي العلة المؤثرة لا القابلة والجواب وساقوله ثم لا يجوز ان يكون اه على تقدير
ان يكون العلية هي العلة القابلة فعمل هذا لا يكون اجواب مندفعا للاعراض عن الطريق المذكور
ويمكن اجواب عنه ان المراد من اجواب دفع الاعتراض عنه باي طريق كان فلا يلزم دفعه
بطريق المحض مع ان المراد من العلية في اول الكلام هي القابلة غاية ما في الباب ان السال
قد غلط فظن هي العلة المؤثرة عجبي قال الشرح لا يجوز ان يكون الى ابطال
للسند المساوي تغيره لا يجوز ان يكون العلية خصوصية الجسم او العوض لانه لا يجوز ان يكون
متعلق الرؤية في الاجسام خصوصية الجسم وفي الاعراض خصوصية العوض لانه لو جاز
ذلك لا در كنا حين نرى شيئا من بعيد خصوصية ولقد رنا بعد رؤيته خصوصية على
تفصيل ما فيه من اجزاء هو والاعراض والثالبان باطلان فكذا المقدم اما بطلان الثاني
فلانا اول ما نرى شيئا في بعيد الى اخر ما ذكر في الشرح واما بطلان المقدم فلانه بط الازم
يستلزم بطل المطلوب وكذا استوفى الكلام في سائر اختصاصات فظهر انه ابطال
للسند المساوي فيثبت انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة فظهر انه لا يرد عليه افتره
المحشى بقوله وهو لا يدفع الاعتراض محمد آفندي الاستاد موصلة

قول فلا يتم المقام وهو صحة الرؤية الله تعالى وذلك لجواز ان يكون الحدوث
او الامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة الرؤية وانت خبير بان الشئ قد صرح
بان المراد بالعلم ما هو متعلق بالرؤية والقابل بها ولا يحتاج في لزوم كونه وجوديا
وهذا معنى ما ذكره في شرح المواضع وتوحيدها ذكره في شرح المواضع ايضا بعد صحة
الرؤية ما يمكن ان يتحقق به الرؤية لا ما يتحقق به الصحة واحتياج الصحة الى العلم
بمفعول الرؤية ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر وجودي
لان المعلوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامي فافهم الله الميعين كلام الدين
قوله بجواز ان يشترط شئ من خواص الممكن فناء على ذلك لا يلزم من كونه الامور العامة
علم للرؤية جواز رؤية المعلومات وبناء على جواز اشتراطها بخواص الممكن لا يلزم من
عليها جواز رؤية الواجب اقول المراد من علم الشئ للرؤية كونه متعلقا للرؤية لا العلم
المؤثرة كما سيوضحه الشئ فليست تميز كونه الامور العامة علم لها يلزم جواز رؤيته الواجب
والمعلومات وهي المطر وما ذكرتم من جواز اشتراط خواص الموجود الممكن انما يمنع
وقوع الرؤية لا جوازها محمد امجدى الاستاذ مد ظله

قال المحقق الخياشي ويوقف امتناعها على امتناع الرؤية على شئ كونه الشئ
من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا فلا يكون ذلك الامتناع على
تعدده تحققة هنا فيما اراد عيناه من الامكان الذاتي فان امتناع وجود شئ
كما الرؤية مثلا لعدم شرط او وجود مانع لا يكون الامتناعا بالغير والامتناع
بالغير لا ينافي الامكان الذاتي بل هو قسم منه لانه الممكن بالذات ان معدوما كان
ممتنعاً بالغير ان كان هو جليدا كان واجبا بالغير واذا تغير بعد افعول لو
امتنع رؤية الله بسبب انشاء شرط او سبب وجود مانع لا يمنع ذلك الامتناع الصحة
المطلبة من امكان الذاتي بالحول والافكار

لا شك في ان الاشكال اصلا في عدم كونه

بين عدم المعقولية في شرح الحاقف **قوله** فلا اشكال اصلا في عدم كونه

سؤال موسى لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السؤال عبثا لانهم كفار لم يصدقوا
في حكم الله تعالى بالامتناع او الموانع في الاشكال الذي اوردته من لانا صلاح الدين الذي
حيث قال روي في التفسير ان موسى اخذ سبعين رجلا من خيار المؤمنين
للاعتد او عن عبدة الاصنام وسمي الدين طليق الرواية اقول في شكل
اي لاجل طلب قبول عذرهم من الله تعالى لانهم كانوا مشركين وارتدوا بعد ما امنوا وبقدر الامتناع
كلامهم لن يوفى لك حتى ترى الله جهم ولم يصح قول الشكافهم قول موسى
ان الرواية ممتنع اي لا اشكال اصلا في ما روي في التفسير ولا في قول الشكافهم
بعد كونهم مرتدين بالشك والاشكال حال الحركة ايضا ممكن ان يقولوا المطول
عليه استقرار الجبل حال الحركة بان يجمع الحركة والسكون فالمعقل عليه في الجواب
هو الوجهان المتقدمان **قوله** واجبة بالنقل اي واقعة وثابتة ولذا عرفت في المعاصد
دون الوجوب ووجه صحة هذا التقدير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان
الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت **قوله** واقفي اي اوقفي الشك العقلي هذه
فيكون التقدير باعتبار المعنى المعنوي فاسم
وكذا معنى قوله ومن السمعيات لان اوقفي الشك السمعي هذه وقوله وثباتها
معناه ومن السمعيات لان اوقفي الشك السمعي لان اوقفي الشك
مطلقا لا يكون الا واحدا وكذا اوقفي الشك السمعي لا يكون الا واحدا بغير
قوله وقياس الغائب في فعل روي الله تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الا
وهو ما يخلق الله تعالى في الابصار مما يتوقف على روي الله تعالى **قوله** وقد يستدل
بانه قد قيل فيهم في هذا الموضع وقد استدلوا فيهم في هذا الموضع وقد استدلوا فيهم في هذا الموضع

كان قد قيل فيهم في هذا الموضع وقد استدلوا فيهم في هذا الموضع وقد استدلوا فيهم في هذا الموضع

قوله يشير الى ان الرواية مصدر الجعي للمفعول اقول لا يخفى
ان المراد بالانكشاف هو انكشاف المرئ والمرئي والانكشاف
وان كان صفة المرئ لكن انكشافه للمرئي صفة المرئي اما على
سبيل الحقيقة او بطريق المسامحة على اختلاف الراي في الرواية
على هذا المبنى للفاعل وهو الانسب بقوله الشك ولنا بالنسبة
مثال مخصوصة هي المسماة بالرؤية ويؤيده ايضا فيفيد
الانكشاف العام بقوله بالبصره
قوله وروية الله تعالى المعنى
الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة
مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية او بانطباق في حاسته البصر والمراد
الانكشاف بجاسته البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله
صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر
وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لانزع لنا في الرواية بهذا المعنى بل في الرواية
بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشئ كما هو بجاسته البصر ثبوتية في نظر العقل
والقوى الادراكية عصام الدين واقول مع ان الاصل عدم علوية الفعل
يجوز ويتفوق تجويز العقل بان الال عدم البرهان وفيه ان الال في الحوادث
العدم والبرهان على الامر الثابت ازلا وابداز لا ليس الال عدمه عصام
اي حالة مخصوصة لازمة للانكشاف لانفسه لانها صفة المرئي والانكشاف
صفة المرئي فتعذرهما كتنافر العلم وحصول الصورة صريح

ان قد قيل فيهم في هذا الموضع وقد استدلوا فيهم في هذا الموضع وقد استدلوا فيهم في هذا الموضع

قوله حالة مخصوصة وهي كون الراي كاشفاً وانكشف المرمى في لوازمه صلاح
ولما في ان يقول ان التحيز والمقابلة في الجوهر يكونان بالاصلي وفي الرض يكونان
بالمتبع فكل منهما يكون في الجوهر بمعنى وفي الرض بمعنى آخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك
بين الجوهر والعرض واما كون نفس واجب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يفيض
المحل لان فيه المطر وهو صحة رؤية الواجب ثقلاً واما قبحه وجوب الوجود وهو
كونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومعلق الرؤية كالا مكان
فان قلت لم لا بله الحكم المشتركة من علة مشتركة قلت لا تعليل الحكم المشترك بالعلل
المختلفة محال واللازم توارد العلة على معلول واحد وذلك ممتنع لاستلزامه للاجتماع
والاستغناء معاً وهو محال فلا بد وان يكون العلة مشتركة كاشتراك الحكم
اما المحدث فلا نه مركب من العدم والوجود والركب منهما عدم والامكان فكل ذلك
مركب من الوجود والعدم فتعين ان لا عدسيان والعدم لا يصلح ان يكون علة صلح
قوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
وعند ذلك دفع لما ورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية
جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والشمات وما كان مذكوراً
محضة وخروج عن الانصاف وحسن العقل ووجه الدفع منع بطلان التلزم
بالشتم صحة رؤيتها ومنع كونها مذكورة ولجتماعه فاش على اعتقاد
في الرؤية وحقيق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص
من الهوى والتقليد الذي هو اهل التعادلات
عصام الدين

على عدم الاشراف وحاصل قياس الشاهد على الغائب وهو فاسد ايضا
لو جعل هذا الاستدلال في مقابلة ينكر في الرقبة الزاماً لا تحقيقاً لم يرد
المذكور في الشرح تامل **قال** وسائر الشروط متوجهة لم يوجد هذا في بعض
النسخ قيل كل كلام شرح المقاصد على ان الصواب نسخ حذف قوله وسائر الشروط
موجودة لانه قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة لحاسة وكون الشيء جازماً
الرؤية لان المقابلة واستفاء الموانع من قسرة الصغر والمطافاة او القرب
او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لنسب العين انما
يشترط في الشاهد ان يرى في الاجسام والاعراض **قال** فلما لم اعلم
جواب الرؤية عند تحقق ذنبك الامر من كيف والوقوع عندنا بخلق الله
مع وقوله لجاز ان يكون بحضرتنا قلنا هذه القضية مع انها انما ليست
بمستقيمة لانه ممكن **قال** كما ان الاصوات والحاصل ان عدم التمدح بعدم
الرؤية لا تمنعها والتمدح به ليس لا مكانها بل امتناع الشيء مطلقاً لا يمنع
التمدح بنفيه فلا يقتصر التمدح بنفي الشيء وعلى امكانه فذود التمدح بنفي
الشريك البارى **آه** **قال** والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب **آه** قيل
والمعتزلة ان يمنع التصور الفروق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم **قال**
وهي تدفع اندفاع الاول والثاني والثالث بالاول تامل **قال** مع مثل السور
فيجعل على تقدير عدم الاستغراف ان يكون المراد من السور بالنسبة الى

قوله حالة مخصوصة وهي كون الراي كاشفاً وانكشف المرمى في لوازمه صلاح
ولما في ان يقول ان التحيز والمقابلة في الجوهر يكونان بالاصلي وفي الرض يكونان
بالمتبع فكل منهما يكون في الجوهر بمعنى وفي الرض بمعنى آخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك
بين الجوهر والعرض واما كون نفس واجب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يفيض
المحل لان فيه المطر وهو صحة رؤية الواجب ثقلاً واما قبحه وجوب الوجود وهو
كونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومعلق الرؤية كالا مكان
فان قلت لم لا بله الحكم المشتركة من علة مشتركة قلت لا تعليل الحكم المشترك بالعلل
المختلفة محال واللازم توارد العلة على معلول واحد وذلك ممتنع لاستلزامه للاجتماع
والاستغناء معاً وهو محال فلا بد وان يكون العلة مشتركة كاشتراك الحكم
اما المحدث فلا نه مركب من العدم والوجود والركب منهما عدم والامكان فكل ذلك
مركب من الوجود والعدم فتعين ان لا عدسيان والعدم لا يصلح ان يكون علة صلح
قوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
وعند ذلك دفع لما ورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية
جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والشمات وما كان مذكوراً
محضة وخروج عن الانصاف وحسن العقل ووجه الدفع منع بطلان التلزم
بالشتم صحة رؤيتها ومنع كونها مذكورة ولجتماعه فاش على اعتقاد
في الرؤية وحقيق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص
من الهوى والتقليد الذي هو اهل التعادلات
عصام الدين

[illegible][illegible]

فاسد الاثبات له ويوافق على عدم استقراره ولكن
 التزموا ان ينبوه لا قضاء اساسهم الفاسدا به وهذا
 والله التوفيق

قوله انا اعني الشركاء في الشرك اسم المصدر الذي هو الشرك اي الشيء الذي
 يكون لغيره فيه شركه فاصفا اسم التفصيل هنا اما الزيادة المطلقة للشيء في
 المضاف من ان يكون من المضاف اليه شيء مما يكون في المضاف نحو قوله اصحاب
 الجنة يومئذ مستمر واحسن مقبلا مع انه لا خيرية ولا حسن في اصحاب النار اي ان اعني
 من بين الشركاء عن الشرك او للزيادة على من امين اليه اي انا اكثر الشركاء
 استغناء عن الشرك فلا قلت فعلى هذا ينبغي ان يكون في الشركاء استغناء
 وكيف يكون ذلك والشركه يقتضي الاحتياج قلت ليس المراد بالشركاء العالمين
 بالاشتراك من قبيل العلم الفاعلية بل المقوله لهم من قبيل العلم الفاعلة اذ
 المقصود في الحديث الحديث على الاخلاص والمنع عن الريا والشركه لا يقتضي
 احتياج الشركاء بالمعنى الثاني المشترك فيه يجوز استغناءهم عما فعل لهم
 بل هي قدر تقتضي احتياج الشركاء بالمعنى الاول بعضهم البعض في العمل ثم لو
 كان المراد بالشركاء المعنى الاول كان المراد بالشرك الشرك لكن لما كان المراد
 بهم المعنى الثاني كان المراد بالشرك المشترك فيه

وجواب ان الفصل في حقبة افقه من خارج علم خارج
 قال الشئ اسعد حالا منهم آه لا يقال هذا كقول اذ روي في الفروع انه
 قال النصرانية خير من اليهودية فقد كثر لا ثبات بخبره للقيح عقلا
 وشرا بديل قطعي لانا نقول الملهي بخبره مطلقا اما ان قيل ان
 النصرانية خير من اليهودية من جهة ليق طبعهم وسهولة ميلهم الي
 الاسلام واليهودية خير من النصرانية من حيث ان كثرهم في النبوة
 وكثر المضاردي في الالهية فلا كفر واما قوله تعالى وقالت اليهود
 عزير ابن الله فانما قاله طائفة من اليهود صلح الدين

وهذا الذي يكون اكثر ما يقع في افعال العباد على خلاف ارادة شئع جدا
 قيل انه يلزم عجزه وكما ونفسه ومغلوبته لوقوع خلاف مراده في ملكته
 لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه
 وكما ونفسه ومغلوبته كفر بالاجماع وهو في غطاء لوجوب الوجود وانما
 حكم الشارع بشئنا عنه دون استحالته لان المقصود لم يقولوا بان
 الله تعالى ونفسه يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا
 انه تعالى ونفسه يريد بما رغبته العباد واختيارهم فاما لم يخافوه
 لم يريد الله تعالى ونفسه فلا عجز في الحقيقة رخصان رحم

وكن لا غنى لولا نقص ومغلوبته
 كما قرره الحاشي فيقال فاعلم من نطلع
 والاشهاد على ان الله تعالى ونفسه يريد بما رغبته العباد واختيارهم فاما لم يخافوه
 لم يريد الله تعالى ونفسه فلا عجز في الحقيقة رخصان رحم

قوله فلا مدخل أقول قيل في بيانه واللا يلزم ان لا يكون اسمها وتعدس فاعلم بالاختيار
ككونه عالميا بفعاله وجودا واما انتهى أقول وانت تعلم ضعف هذا البيان لانه انما يتم اذا
اذا كان ادعى كناية علم اسمها في وجوب افعال العباد بل مدعى انهم هو ان اسمها لما علم وجود
الاشياء باوقاتها على وجه تصدق من جل جلاله كل في وقته وجب تعلق ارادته بها بوجود
الاشياء في اوقاتها فلا محالة يجب الاشياء على هذا التقدير فان قلت اذا وجب
تعلق الارادة على وقوع العلم لئلا يلزم الجهل لم يكن اسمها فاعلم بالاختيار بل موجبا بناء
على ان المختار هو من يصح منه الفعل والترك قلت ان اسمها وتعدس قد علم ان ارادته تعلق
بوجود زيد مثلا في الوقت الغلاني فيوجد في ذلك الوقت بارادته تعلق واختياره لانه علم
بها محيط بذاته وصفاة وبما يصدر منه وبانه على اي وجه يصدر هو منه فارادته تعلق بان زيدا
انما تابعة لعلمها على هذا الوجه ولم تعلق علمها بان زيدا يصدر منه في ذلك الوقت البتة
وعلى وجه الايجاب حتى يلزم الايجاب فمما كان تعلق ارادته تعلقا اولا لا يلزم الايجاب
اذا قد علم اسمها انه زيدا يصدر منه بطريق الاختيار فيصح ان يقال في حقه تعلق منه الفعل
والترك اذا علم تعلقها بغير المعلوم والمعلوم فاعلم بالاختيار فان قلت اذا كان العلم تابعاً
للمعلوم والارادة متعلق على وقوع العلم يلزم الدور قلت العلم تابع للمعلوم بمعنى ان العلم
يتعلق بالمعلوم الموجود في العلم الاجمالي بانه سيجو في الخارج على صفة كذا وتعلق
الارادة في الخارج تابع لتعلق العلم في الخارج بذلك المعلوم الموجود بالموجود العلم فلا دور
وبهذا التفسير ظهر فساد الجواب الذي ذكره لانه في النقص بالارادة في القول التالي
لهذه القول من حاشية الفقيه على اخباري لاساندا العاصم محمد بن محمد بن السوي

قوله فلا مدخل القول قيل في بيانه والا يلزم ان لا يكون اسمها وتعدس فاعلم بالاختيار
ككونه عالما بافعال وجود او عدمها انتهى القول وانت تعلم ضعف هذا البيان لانه انما يتم اذا
اذا كان ادعى كناية علم اسمها في وجوب افعال العباد بل مدعى انهم هو ان اسمها لما علم وجود
الاشياء باوقاتها على وجه تصور منه جل جلاله كل في وقته وجب تعلق ارادته بها بوجود
الاشياء في اوقاتها فلا محالة يجب الاشياء على هذا التقدير فان قلت اذا وجب
تعلق الارادة على وقوع العلم لما يلزم الجهل لم يكن اسمها فاعلم بالاختيار بل موجبا بناء
على ان المختار هو من يصح منه الفعل والترك قلت ان اسمها وتعدس قد علم ان ارادته تعلق
بوجود زيد مثلا في الوقت العظماني فيوجد في ذلك الوقت ارادته تعلقا واختاره لانه علم
لها محيط بذاته وصفاته وبما يصدر منه وبانه على اي وجه يصدر هو منه فارادته تعلقا بان زيدا
اي تابعة لعلمها على هذا الوجه ولم تعلق علمها بان زيدا يصدر منه في ذلك الوقت البتة
ومع وجه الايجاب حتى يلزم الايجاب فمما كان تعلق ارادته تعلقا ازليا او لا يلزم الايجاب
اذا قد علم اسمها انه زيدا يصدر منه بطريق الاختيار فيصير انه يقال في حقه تعلقا يصح منه الفعل
والترك اذ علم تعلقا بغير المعلوم والمعلوم فاعلم بالاختيار فان قلت اذا كان العلم تابع
للمعلوم والارادة متعلق على وقوع العلم يلزم الدور قلت العلم تابع للمعلوم بمعنى ان العلم
يتعلق بالمعلوم الموجود في العلم الاجمالي بانه سيجو في الخارج على صفة كذا وتعلق
الارادة في الخارج تابع لتعلق العلم في الخارج بذلك المعلوم الموجود بالموجود العلم فلا دور
وبهذه التفسير ظهر فساد الجواب الذي ذكره لانه في النقص بالارادة في القول التالي
لهذا القول من حاشية الفقيه على اخباري لاساذنا العاصم محمد آقاي مد ظله

چون سینه مطلقا افعاله خالص بتم افعالی قبل ساکه لا یوم
 درونم روشن اید علمه سن بیرونم کلش اید علمه سن
 کوز مدنا خاب تقلید اراد غایت کو کلدن نور تحقیقی چراغ غایت
 دم اخروده ایمانده ایرمه دلونی ذکر قرانندن ایرمه
 شوماعت یکم دلم اولادی کویا بنی حفظ اید بشطانندن خدایا

قوله علی ما عرف فی ارادة الله تعالى ونفس یعنی کما ان حصول صفة الارادة فی الباری تعالى ونفس
 لم یکن اختیارا ومع ذلك کان تعلو الارادة امر اختیارا وکان لهذا التعلو مدخل فی
 افعاله الاختیارية کما ان حصول صفة الارادة فی العبد لم یکن اختیارا للعبد ومع ذلك جاز
 ان یكون تعلو صفة الارادة امر اختیارا حاصل لذلک انها ویکون لهذا التعلو مدخل فی کسب
 افعاله الاختیارية وبما یجمل ان الله تعالى ونفس خلق فی العبد صفة الارادة شرطا حقیقیا
 وسببا حقیقیا فی حصول افعال العبد وخلق القدرة علی عادیة وشرطا عادیا فی
 حصول تلك الافعال لعلی حقیقة بل الخلق حقیقة هو الله تعالى ونفس هذا هو المتصور
 الذی ینبغی ان یكون مراد الاشعری فاعلم وبما الله الوصف کمال اسبه

قوله تعالى ان الدين كله واسواء عليهم وانذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وتعرف الموصول اما للبعد
والمراد بناس باعيانهم كايديهم وابي جهل والوليد بن المغيرة وارجار اليهود والجنس متناول
من ضم على الكفر وغيرهم فخصه عنهم غير المصيرين بما استدل به سواء عليهم خبر ان لا يؤمنون جملة
مفسرة لا جمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلما حمل لها او حال مؤكدة او بدل عنه او خبر ان والجملة
قبلها اعتراض بما هو على الحكم والاية مما اجتمع بمن يجوز تكليفه لا يطاق فانه سمي اخر عنهم
بانهم لا يؤمنون وامرهم بالايمان فلما استواء القلب جرة كذا وشمل ايمانهم بانهم لا يؤمنون
فيجتمع الضدان وانما ان التكليف بالمتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا يستدعي
غرضا سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستعزاء والاختيار بوقوع الشيء او عدمه لا يتبع القدرة
عليه كاختاره تعالى يفعل هو والعبد باختياره وقائده الا انه بعد العلم بانه لا يتبع الزام
الجملة وصيانة الرسول فضل البلاغ ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال العبد
الا ضام سواء عليكم ادعوتهم ام انتم صامتون فاحس البضاضى

قوله فيجتمع الضدان صدق خبر انه اللازم له وكذا به وايانهم وكفرهم اللازم لايانهم بانهم لا يؤمنون
وفيه ان اعتقادهم بانهم لا يؤمنون انما يلزم لو كان معنى الاية ناسا باعيانهم اما لو اريد
الجنس فلا ومع كون الاية محتملة لا يجب عليهم الايمان بانهم لا يؤمنون عصا ام ليس
يضم منه ان قول المص فيجتمع متفرع على كل واحد مما قبله والنظر في قول المص انه متفرع على الثاني
فقط فان انقلاب الجركة باليس في شيء من اجتماع الضدين عند الرحمن

لا يخفى انه على تقدير رادة الجنس ايضا لما خص غير المصيرين عنهم بما استدل بهم وهو سواء عليهم او انذرهم
كان معنى الاية ايضا ناسا باعيانهم مع انه على تقدير عدم التخصيص ايضا لما كان الجنس محمولا على
الاستغراق كما صرح به المحققين سابقا لزم ان يعتقد كل من امن من الكفار بانه لا يؤمن فاجتماع
الضدين لازم فالصواب ما ذكره المولى الخيال في حواشي شرح العقائد النسفية في باب تكليف
مالا يطاق عبد الرحمن
سنة الدارس

مع الانفراد ثبت الكفر المحض والشرك الصريح يرد عليه ان هذا الجواب انما يتم اذا ثبت ان قدرة العبد مستقلة
بالتأثير من غير احتياج الى قدره الواجب او مؤثرة في الافعال بشرط قدرة الواجب حتى يكون قدرته تعاوم قدرته
شرطا لفاعلية الفاعل او جزءا المؤثرة في فعل العبد فيلزم اشتراك العبد والواجب في الفاعلية او في جزء المؤثرة وذلك
يوجب الشك في كماله عوي الحق ولم يثبت بعد وكلام شارح المواقف لم يكن صريحا في استقلال التأثير وبالجمله
لم ينقل من الاستاد عبارة حركية دالة على انحرافه او الاستقلال بالمطابقة بحيث لا يتحمل التوجيه الصريح وتأويل الموجه
لم يشده عليه فان قيل صحة الجواب لا ينسب على الامرين المذكورين اذا اشتركت في التأثير في الجمله كالفاتيات الشريكة
فلما ان ارد ان قدرة العبد مؤثرة و قدره الواجب شرط في مؤثرته في غير مسدود لم يثبت بعد ان الاستاد ذهب الى
ان قدرة العبد مؤثرة خالصة لافعاله غاية ما في الباب ان قدرة العبد شرط في تأثير الواجب وان كان شرطا عاديا وان
اراد ان لم يدخل ما في التأثير بغير انها يكون شرطا لفاعلية الواجب وان كان بحسب العادة فليس ان الاستاد ذهب
اليه لكن لا ينفرد اشتركتا في اشتراك الواجب والعبد بل يفيد ان الواجب مؤثر خالصة والعبد شرط عادي للتأثير
الواجب واني هذا من ذاك فان قيل لو كانت قدرة العبد شرطا للتأثير لكان محتاجا اليه للموجود فيلزم الاشتراك
والشك فلما ثبت الالتزام مشترك بين الكسبية والاستاد لانه المباشر والمكتسب ايضا سبب عادي لوجود
الفعل والمنع مكابرة او جهل واما فساد المقدمة الثانية وهي قوله مع انه ايقع شركا من منسوب المعترض فلما
لقول لا ثم ذلك فكيف فانهم نفوا قدرة الواجب بالنسبة الى افعال العباد وقالوا لا دخل لقدرة الواجب
في وجود ما واما عند الاستاد فتاثير قدرة العبد بجعل الله تعالى واليه اشار الحق بقوله على ان تأثير قدرة العبد
في بعض الامور التي هو فعل العبد ليس الا بجعل الله تعالى عند الاستاد وخلقة اي خلقة لفعل كذلك اي على وجه
يكون التأثير بجعل الله تعالى ليس ايقع في معنى قدرة السبب بالكسبية كما ذهب اليه المعترض واما ان لا يخرج في ملكه
الا ما يشاء ويقدر عليه والقول بان منسوب الاستاد مناف لكمال القدرة مردود بما سبق في برهان التامع
وان نسبة فاربع اليه مما حاشى بحر الافكار على العاقل احوالي

قوله وهي علة عادية الى امره قال الحق ان عادة الله تعالى وتقدس جارية على ايجاد الاحراق عند وجود النار من غير تخلف
الا ان يمنع مانع من الرطوبة وعدم القابلية للاحراق وغير ذلك والجواب على انه اي العرض الذي يخلقه الله تعالى كحيوان
ويفعل به الافعال ويسمى الاستطاعة شرط عادي يتوقف ايجاده تعالى عليه فانه تعالى لم يوجد الاستطاعة لم يوجد
من شأن الاستطاعة لكن لا يمنع التخلف كسب الملاقي له اي للشار فانه شرط للاحراق بحسب العادة ولكن من شأنها اي
عليها عديم اي عند الجمهور فيكون شرطا بحسب الحقيقة لا بحسب العادة فمامل بحر الافكار
قوله كما في موكرهاه فقلد برده عليه ان هذا التمثيل لا يصح لان العقل بالحقيقة ازالة المحيوة والرمي حركة مخصوصة فيصير
للعقل وقد لا يصير فقلد عدم كونه معدا لامتناسبه بينهما اصلا اما اذا صار معدا للقتل يكون شرطا للقتل وجودا وعدها كحق
القتل موقوف على ان يصير الومي موجودا فيقدم فانه المعد ما لم يوجد ولم يعدم لم يكن تحقق المعد وما هذا شأنه من
الاسباب لا يمنع ان يصير غير المسبب وذلك ما لا يحتاج الى البيان بحر الافكار

بالدوات كماله
قوله لان قصد الاستعمال

قوله لان قصد الاستعمال هو ان ارادة الخلق تكون متوقفة عن علم الله وليس فان قيل
تعلق الارادة بالقدرة حال صدقها من غير تعلق فيصير غير متوقفة فلما لا يلائم ما سبق
من قوله واما الارادة فينبى على ارادة تعلقها بهذا لكن يمكن ان يجاب بان المراد بالشرع ليس
الشارع زمانا بل كون تعلقها بالارادة على علم الله وليس فيكون تعلق العلم معدوما على
تعلق الارادة بالارادة مراتب الصبر لا شأنا لها في العلم بالاشياء الصبر على الصبر
قوله لان لا يوجب جبريا اه عدم الجبر والعبد يشاء في كون العبد كاسب لذلك الاجتناب والكون
جبريا متوقفا على سبب غير اختياره كالتوقيط كالمطام مثلا واما الارادة فينبى على ارادة
تعلقها ايضا فقول كذا في الصبر كون الفعل واجبا بعد تعلق الارادة بكساده كان تعلقها
حالا وان اراد ان لا يرى ان وجوب فعل العبد لا يتوقف على ارادة تعلق الارادة كما كان تعلقها
في السؤال قوله وقد يجاب عن الصبر بالارادة قوله وليس قبل تعلقها اه وقد سبق
مناشاة الى صنف فتذكر قوله بخلاف ارادة العبد قول لوسم ان قبل ارادة العبد
موجب لكن موجب له هو ارادة الله تعالى وتقدس فاذا امكن ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
المكن للعبد تعلق ارادة بجانب الاثر نظر الى المكان تعلق ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
بل التعلق بالتعلق بجانب الفعل على ان لا تعلق ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
الفعل والافلا يكون التعلق اربا فلم يتم هذا التعلق وورد الوجوب بهذا المعنى لا ينافي
الاخبار مما رساله الفقيه على احوالي

قوله لان قصد الاستعمال هو ان ارادة الخلق تكون متوقفة عن علم الله وليس فان قيل
تعلق الارادة بالقدرة حال صدقها من غير تعلق فيصير غير متوقفة فلما لا يلائم ما سبق
من قوله واما الارادة فينبى على ارادة تعلقها بهذا لكن يمكن ان يجاب بان المراد بالشرع ليس
الشارع زمانا بل كون تعلقها بالارادة على علم الله وليس فيكون تعلق العلم معدوما على
تعلق الارادة بالارادة مراتب الصبر لا شأنا لها في العلم بالاشياء الصبر على الصبر
قوله لان لا يوجب جبريا اه عدم الجبر والعبد يشاء في كون العبد كاسب لذلك الاجتناب والكون
جبريا متوقفا على سبب غير اختياره كالتوقيط كالمطام مثلا واما الارادة فينبى على ارادة
تعلقها ايضا فقول كذا في الصبر كون الفعل واجبا بعد تعلق الارادة بكساده كان تعلقها
حالا وان اراد ان لا يرى ان وجوب فعل العبد لا يتوقف على ارادة تعلق الارادة كما كان تعلقها
في السؤال قوله وقد يجاب عن الصبر بالارادة قوله وليس قبل تعلقها اه وقد سبق
مناشاة الى صنف فتذكر قوله بخلاف ارادة العبد قول لوسم ان قبل ارادة العبد
موجب لكن موجب له هو ارادة الله تعالى وتقدس فاذا امكن ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
المكن للعبد تعلق ارادة بجانب الاثر نظر الى المكان تعلق ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
بل التعلق بالتعلق بجانب الفعل على ان لا تعلق ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
الفعل والافلا يكون التعلق اربا فلم يتم هذا التعلق وورد الوجوب بهذا المعنى لا ينافي
الاخبار مما رساله الفقيه على احوالي

قوله لان قصد الاستعمال هو ان ارادة الخلق تكون متوقفة عن علم الله وليس فان قيل
تعلق الارادة بالقدرة حال صدقها من غير تعلق فيصير غير متوقفة فلما لا يلائم ما سبق
من قوله واما الارادة فينبى على ارادة تعلقها بهذا لكن يمكن ان يجاب بان المراد بالشرع ليس
الشارع زمانا بل كون تعلقها بالارادة على علم الله وليس فيكون تعلق العلم معدوما على
تعلق الارادة بالارادة مراتب الصبر لا شأنا لها في العلم بالاشياء الصبر على الصبر
قوله لان لا يوجب جبريا اه عدم الجبر والعبد يشاء في كون العبد كاسب لذلك الاجتناب والكون
جبريا متوقفا على سبب غير اختياره كالتوقيط كالمطام مثلا واما الارادة فينبى على ارادة
تعلقها ايضا فقول كذا في الصبر كون الفعل واجبا بعد تعلق الارادة بكساده كان تعلقها
حالا وان اراد ان لا يرى ان وجوب فعل العبد لا يتوقف على ارادة تعلق الارادة كما كان تعلقها
في السؤال قوله وقد يجاب عن الصبر بالارادة قوله وليس قبل تعلقها اه وقد سبق
مناشاة الى صنف فتذكر قوله بخلاف ارادة العبد قول لوسم ان قبل ارادة العبد
موجب لكن موجب له هو ارادة الله تعالى وتقدس فاذا امكن ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
المكن للعبد تعلق ارادة بجانب الاثر نظر الى المكان تعلق ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
بل التعلق بالتعلق بجانب الفعل على ان لا تعلق ارادته تعالى بالتركيز بالفضل
الفعل والافلا يكون التعلق اربا فلم يتم هذا التعلق وورد الوجوب بهذا المعنى لا ينافي
الاخبار مما رساله الفقيه على احوالي

مع الانفراد ثبت الكفر المحض والشرك الصريح يرد عليه ان هذا الجواب انما يتيم اذا ثبت ان قدرة العبد مستقلة
بالشأن من غير احتياج الى قدره الواجب او مؤثر في الافعال بشرط قدرة الواجب حتى يكون قدرته تعا وتساوي
شرطا لفاعلية الفاعل او جزء المؤثر في فعل العبد فيلزم اشتراك العبد والواجب في الفاعلية او في جزء المؤثر وذلك
يوجب الشراكة كما هو دعوى الحق لم يثبت بعد وكلام شارح المواقف لم يكن حرجا في استقلال التأثير وبما اجمعه
لم ينقل من الاستناد عبارة حركة دالة على انحرافه او الاستقلال بالمطابقة بحيث لا يجعل التوجيه الصريح وتأويل الموجه
لم نشده عليه فان قيل صحت الجواب لا يبنى على الامرين المذكورين اذا اشتركتا في التأثير في الجملة كما في اثبات الشراكة
فلنا ان اريد ان قدرة العبد مؤثرة و قدرة الواجب شرط في مؤثره في غير ما لم يثبت بعد ان الاستناد ذهب الى
ان قدرة العبد مؤثرة خالصة لفاعلية غاية ما في الباب ان قدرة العبد شرط في التأثير الواجب وان كان شرطاً عادياً وان
اراد ان لم يدخل ما في التأثير بغير انها يكون شرطاً لفاعلية الواجب وان كان بحسب العادة فلم ان الاستناد ذهب
اليه لكن لا يعيد اشتراكهما اي اشتراك الواجب والعبد بل يعيد ان الواجب مؤثر خالصة والعبد شرط عادى للتأثير
الواجب وابن هذا ما ذاك فان قيل لو كانت قدرة العبد شرطاً للتأثير لكانت محتاجة اليه للموجود فيلزم الاشتراك
والشراكة فلنا هذا الالتزام مشترك بين الكسبية والاستناد لانه المباشر المكتسب ايضا سبب عادى لوجود
الفعل والمنع مكابرة او جهل واما فساد المقدمة الثانية في قولهم مع انه اقبل شر من مذهب المعتزلة فلنا
نقول لا في ذلك كيف فانهم نفوا قدرة الواجب بالنسبة الى افعال العباد وقالوا لا دخل لقدرة الواجب
في وجوده واما عند الاستناد فتاثير قدرة العبد يجعل اسما واليه اشار الحق بقوله على ان تأثير قدرة العبد
في بعض الامور التي هو فعل العبد ليس الا يجعل اسما تعا عند الاستناد وخلقة اي خلقة فعل كذا اي على وجه
يكون التأثير يجعل اسما تعا ليس اجمع من نفى قدرة اسما بالكسبية كما ذهب اليه المعتزلة واحال انه لا يجري في ملكه
الا ما يشاء ويقدر عليه والقول بان مذهب الاستناد مناف لكمال القدرة مردود بما سبق في بيان التمايز
وان نسبت فارجع اليه مرحاشية بحر الافكار على العاصم الحسالى

قوله في علمه عادى الى امره قال بعض ان عادة اسما تعا وتقدس جارية على ايجاد الاحراق عند وجود النار فيختلف
الا ان يمنع مانع من الرطوبة وعدم القابلية للاحراق وغير ذلك ويجوز ان يكون على انه اي العرض الذي يخلقه اسما تعا في الحيوان
ويفعل به الافعال ويسمى الاستطاعة شرط عادى يتوقف ايجاده تعا عليه فانه تعا لم يوجد الاستطاعة لم يوجد
الفعل بحسب العادة لكن لا يمنع التخلف كبس الملا في له الى النار فانه شرط للاحراق بحسب العادة وكان شأنها اي
في شأن الاستطاعة التأثير عنده اي عند صاحب البقرة فيكون علمه بحسب الحقيقة ومما شأنها يتوقف تأثير الفاعل
عليها عندم اي عند الجمهور فيكون شرطاً بحسب الحقيقة لا بحسب العادة فاصل بحر الافكار

قوله كما في قوله ربه تعظم برده عليه ان هذا التمثيل لا يصح لان العقل بالحقيقة ازاله الجمجمة والرمي حركة مخصوصة فليس بعدا
للعقل وقد لا يصح فعدم كونه معدا لمتابعتها اصلا اما اذا صار معدا للعقل يكون شرطاً للعقل وجوده او عدمه كحق
العقل موقوف على ان يصير الرمي موجودا فيعدم فان المعدوم لم يوجد ولم يكن تحقق المعدوم وهذا شأنه من
الاسباب لا يمنع ان يصير غير المسبب وذلك امر لا يحتاج الى البيان بحر الافكار

والذهن القاصر هو ان قيل نعم ولا يستقد مون عطف على قوله ولا
يستأخرون وانه سبحانه ينه بذلك على ان يمتحن الاجل انما اخوذة العلم
وهو الوقت الذي قلده الله تعالى في المازل ان يموت الانسان فيه كما
يلتصق التقديم عليه بالموت باقصره هي الساعة كذلك يتمتع
التأخير عنه ايضا وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدر
اسمع وعلم والمجموع بينهما كما هو المجمع بين بين يوفى القوت الى حضور
الموت ومات على الكفر في نفي العقوبة عنه في قوله تعالى وليس العقوبة
للمدين يعملون السوء قوله يبطل حيوة باجل العقل اعاقا سبيل
حيوة ولم يقل يموت لما قيل ان المفقول عنه ليس بميت بناء على
ان العقل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى انما هو قول الله
وضمته لكن يرد عليه بان العقل قيام بالفاعل حاله لا في المفقول وا
فيه الموت وانما قال القوم الذي به ايجاد الله عقيب العقل بطريق
جرى العادة قوله وهو مشهور في العرف قال المرتضى
قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس بتحديد للرزق بل هو بل نفي لما
من تخصيصه بالخل لا قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره بان يكون
الماكل رزقا لاحد قوله لا يستفاد به من غير جهة الاكل ويتفقد به الا
بالاخرى بالاكل قوله ولا يوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وفي عدم المولى
وفي نفي ما قاله

قوله في قوله تعالى انما اخوذة العلم وهو الوقت الذي قلده الله تعالى في المازل ان يموت الانسان فيه كما يلتصق التقديم عليه بالموت باقصره هي الساعة كذلك يلتصق التأخير عنه ايضا وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدر اسمع وعلم والمجموع بينهما كما هو المجمع بين بين يوفى القوت الى حضور الموت ومات على الكفر في نفي العقوبة عنه في قوله تعالى وليس العقوبة للمدين يعملون السوء قوله يبطل حيوة باجل العقل اعاقا سبيل حيوة ولم يقل يموت لما قيل ان المفقول عنه ليس بميت بناء على ان العقل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى انما هو قول الله وضمته لكن يرد عليه بان العقل قيام بالفاعل حاله لا في المفقول وا فيه الموت وانما قال القوم الذي به ايجاد الله عقيب العقل بطريق جرى العادة قوله وهو مشهور في العرف قال المرتضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس بتحديد للرزق بل هو بل نفي لما من تخصيصه بالخل لا قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره بان يكون الماكل رزقا لاحد قوله لا يستفاد به من غير جهة الاكل ويتفقد به الا بالاخرى بالاكل قوله ولا يوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وفي عدم المولى وفي نفي ما قاله

المعلوم الاطلاق التي اكلمها حرام **قوله** يقتضي ان يكون كل ذاببة مرزوقه
مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم لا يمنع عن
الاستفعا به ان كان المواد بلفظ ما فيه الملك او بالمتفجع ذي العقل
يورد ما كول الدواب عليه ايضه فلما وجه تخصيصه بالاول ح والافلا
يصح قولهم وذلك لا يكون الاطلاق لان الدواب لا يتصور في حقها حل
ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما
عالم يرد الشق الثاني تامل **قوله** يلزم ان من اكل اه فم منع لان هذا الشخص
لا يمنع عن الاستفعا بمثل الحيوانات والقوى الجسمية فيكون مرزوقا
قوله الا انه اعرض عنه سوء اختياره فلا يلزم هذا على التعريف الثاني

جامعة الزيتونة
مكتبة المخطوطات

فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى

والثواب والدم والعقاب فخلق الهدى على الارشاد الى طريق الحق
بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الاخرى الى طريق الجنة والاضلال
على الاهلاك والعذاب او للتسمية والتلقيب بالفضائل او العيوب والاضلال
واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاخذ او اى وجد ان طريقه يصل
الى المطر يقابل الضلال اى فقد ان الطريق الموصل وقد يكون متعديا
بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المطر ويقابل الاضلال بمعنى الدلالة
على خلافه وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوى الى الحق كقوله تعالى واما
ثوب فهديناكم ومعنى الآية كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سيهديهم
ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الاخرى الى طريق الجنة ويستعمل
الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك وكقوله تعالى فلن يفضل اعمالهم ومنه
اذا ضللتنا في الارض اى اهلكنا وقد يستند ان مجازا الى الاسباب
كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى حكاية رب انهم
اضلن كثيرا فليس معنى فيه كناية عن الضلال في التقييد اشارة الى ان المعنى
يفضل من يشاء اية ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى
مبين طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضلالا
او تسمية اياه بكون المعنى مجله ضلالا من يشاء ان يجد ضلالا اى سمي
ضلالا ان شاء ان اسمه ضلالا ولا شك ان الهداية اى ايصير كونه علما
اى حين اذا كان المعنى فضيلا
والاضلال

فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى

فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى

فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى

والاضلال ايصح تطبيقه بالمشية فتدبر قوله وايضا فيه فناء مقابلة الاضلال
للهداية مع ان المفهوم من الايات والمطوى من الاستعمالات وجود
المقابلة بينهما قوله وكذا قوله وامان قد فهمنا ما آه فالعنى دعوى ان طريق
الحق واى فضائلهم طريق الرشاد وبسبب الهم مقاصدها وجزئها ووجه
ووجه انهم عن طريق الفؤاد فاستحق العلى على الهدى اى على الاستدلال
اذ لا شبهة في اثناء عملها على خلق الهدى فيهم واما الايات المختلفة فيها
فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وازكاب المجاز فالمراد بها معانيها الحقيقية
وى خلق الهدى اى الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم
ليس كذلك وبيان الطريق عام في جميع الناس لا اختلاف فيها بل الخلاف
في وجود الاستغناء بها فلا يصح تفسيرها بـ قوله وايضا يقال في مقام المدح بـ
ان كونه مهديا يمدح به في التعارف وكونه مبيناً طريق الحق لا يستلزم
حصول الاستغناء به ولا مدح الا بالحصول قوله وايضا آه حاصله ان المدح
يكون بحصول الفضل وبيان الطريق يحصل الاستعداد التام بحصول الا
تغناء ونفس الاستعداد اى فضيلة يليق ان يمدح عليها وحاصل
الدفع ان استعداد الاستغناء بدو من من فضله عن ان يكون ممدحا
وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الاستغناء
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى

فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى

فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى

فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى
فقد ورد في القرآن الكريم
في آيات كثيرة من القرآن الكريم
أن الهدى والضلال من الله تعالى

بل اعتبر واحصول الاستعداد مع قطع النظر
عن عدم انتفاع ووجوده والاستعداد نفسه
فضيلة ومدة والمدة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير
معتبر **قوله** مع انه في نفسه الحق الفضائل وقول النبي عم ويل
لجاهل مدة للعالم مرتين يعني لترك العمل والمخالفه العلم فيرجع
المدة الى الترك والمخالفه لانفس العلم قائل **قوله** بناء على التفسير
آه انما يرد على التمسك بالاية وانه الحديث على ما لا يخفى لكن قال صاحب
الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مستدون طلب زيادة الهداية
بمعنى اللطاف كقولهم تع والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا
فينا لنهتديتهم قبلنا وحي لا يرد المناجات على التفسير بالخلق ولا
على التفسير بالبيان وقال ايضا وعن علي رضي الله عنه واخي رضي الله عنه
اهتدنا بتنا وحي لا يصح التمسك بالاية **قوله** اذا لا صلح له الا انفع له في
الدارين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى ولم يعتبر **قوله** بل الاصلح اربل
الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم في الدارين
الاخرى اى التمكن منه لكونه اعلى المنزلتين **قوله** فلم لم يفعل اى لم يفضل التكليف
والتعريض للنعم المقيم لمن مات صغيرا وكيف لم يكن التكليف والتعريض

والحكمة في هذه المسئلة ما ذهب اليه الحكماء من ان الشيء تاريف الوجوه والعدم ياريف النفي فالحكم بان عدمه ليس شيئا ضروري وليوثره ما كما شاع في المواقف من ان العلم
النفسي في كل عصر يطبقون على انظمة الاشياء على الموجود حتى لو قيل ان الموجود شيء في نفسه بالعدم والعدم ليس شيئا فلهو بالانكار كما راى شترى وقيل الشرايع لفظي فان
مصادم بالعدم والموجود شيئا علمنا ان هذه المسئلة من اشهر مسائل الخلاف بين اهل الشريعة والمعتزلة الا ان محل الخلاف بالعدم البسيط الممكن
الموجود واما بالعدم المتعجب الموجود لذاته كما جاء في الضمير فليس شيئا ولا يرى بلا خلاف وقال المعتزلة كما هو استلزامه بالثابت على ما عرفت الا انهم ادعى ان العلم به ليس بالعدم
ولا فخر به المتعجب لانه لا يثبت بالعدم بل لا يثبت بالعدم الا بالثابت الا ان المعتزلة الاول والاخرى سرح الاما على ما لخصه الشارح ج
الواجب ان لا يثبت بالعدم بل لا يثبت بالعدم الا بالثابت الا ان المعتزلة الاول والاخرى سرح الاما على ما لخصه الشارح ج
على اصولنا التي لا يثبت بالعدم بل لا يثبت بالعدم الا بالثابت الا ان المعتزلة الاول والاخرى سرح الاما على ما لخصه الشارح ج
الحكم والتقدير ان
نظام العالم فلا
وجود لغيره الا على
بالا نفي بقوله
العدم فان لم

قوله وجوابه ان منع ما يكون حتى المانع الى اخره قال يعني ان رعاية الاصلح للعبده
هو المولى وقد ثبت انه حكم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك حكما فلا يجزى عليه
رعاية اقول هذا مذهب كلام المعتزلة لان الحكم اذا اقتضت منع الاصلح كان منه
واجبا حكمه كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال في الكشاف في قوله تعالى وان تغفلوا
فاك انت العزيز الحكيم ايا ان تغفلوا فليس ذلك بخارج عن حكمتك حوزة الكفر
اذا اقتضاه الحكمه فهم لم يقولوا بوجوب ثواب الطيع وعقاب العاص مطلقا
لا على المتوليين الاصلح له وهذه هي النكته التي نرم بها الاشعر على الجبائي
ورجع عن مذهبه على امر في صدد الكتاب فان تعلم من الطفل انه ان
عاش ضل واضل غيره فامانة لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فروعون
وما كان مفرقا وزي رداشت والشیطان اللعين وغيرهم من الضالين
المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عن لا جناية له لاجل مصلحة الغير
سفيها وظلما ومجلا **قوله** واذا اعتبر جانب علم الله يعني ان الجواب المذكور
على نعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله ونعم ان من علم الله عنه الكفر على
التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب واما
على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله نعم ان ما علم الله عنه نفعه وجب
عليه كافي على الجبائي فلكون الاصلح له عدم خلعة ثم اماتة او سلب عظه قبل
التكليف ظ لا ستره فيه **قوله** ولما كان له منتهى الخ الى اخواله دل على
ما يدل عليه قوله ولا معنى لطبعه على ما لا يخفى اذ هذا متطوق بقوله ولما كان سؤال
العصمة اه لا بقوله ولما الحش كان له منتهى تأمل **قوله** الاب المشفق يستوجب
المسنة على ولده فان قتل المسنة مذمومة شرعا وعظما فكيف يستوجبها
من جهرتها قال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمال والاذي وتقال المسنة
تهدم الصنعة قلنا لان ان المسنة مذمومة مطلقا بل المذمومة
فما يكون على سبيل التعيين **قوله** في شققة الجبلية اشارة الى علة عدم

[illegible]

لا ينافي انما هو ان
 الفاعل على تقديره
 على ذلك تقديره
 لا ينافي انما هو ان
 الفاعل على تقديره
 على ذلك تقديره

ما ليس فيها
 أصل أصحنا حتى
 عبد الحش المكحول
 الزر را على الحش
 بوجوب رعاية الأصل
 كل شيء قوة كمال يوم
 الاول

۱۲۰

قوله الحق في الجواب انما هو المنسوب للشايع وانما
على منسوب الا علم يجوز ان يكون من غير ان يكون في الزمان وهو مؤمن من متصف بعدم
الزمان ولا ايمان مقارنا لانا لم نذكر ولو كان المراد من الايمان الكيفية في كبريت
في الايمان المذكورة في قوله انما عرضنا الامانة على السموات والارض اه فلا يرد السؤال
بالكبريت انما **قوله** الحق في الجواب وجه الاستدلال ان في الفصل اقول ليس بشيء كيف
يعلم ان هذا الحق كونهما من ان العلم من ان الكبريت بعد الايمان هو الفاسد لان الفاسد
كافرا بالحق في الحق بينه وبين ما ذكره الحق ثم رسالت الحق كونهما الاكسار والحق
فقط انما في قوله الحق وتذكر ان لا يظن ان على انما ليست اجتنابا بل يجب ان يكون سمانا
امرا ان ثمانية معلومة انما هي تتصور الا اجتنابا عن احد ما وانما يجب ان لا يكون على احد
بان العلم في قوله ايضا منها بان الكبريت تستحق العدالة في حق الشهادة دون الصغيرة وبهول
على انها غير قان بديانها في الكافي والاصح انما كان شيئا بين المسلمين وفيه يتكلم حشره استا
معكس والبرية فيه كبرية والافهم صيغة قوله على وجهه فيهم شدة صلا لا اه فغير هذا
لا يرد ان الاكسار تكذيب والحكم في الصفة التي على امانة التكذيب وفي الصياح كالحكم
الشيء عنده صلا فتقول انما هو اي فلا يرد في ثبوت المنزلة بين المنزلة عنده
ايضا فلا يلزم في العلم للاجتماع اصلا قال كمن من اعتقاده ان هذا الحق فيهم بل فيهم
فازدحم ذلك ثم ادخل به في علم انما قاله عن اعتقاده وكذا الحال في التركيب الكبريت لولا
في شرح المواقف وقوله والاما خالفنا كمن اذا لا يجوز له ان يخالف الاجماع على علم في علم
الاصول فالحق انما كمن مع الاجماع في ان المنزلة بين المنزلة كمن ادعى ان مركب الكبريت كافر
غيرها كونه فتولد تركها والعقود انما ان ليس به قبل ترك التغيير بل ينبغي ان يكون من
بشيل جعل وجود الشيء كعدمه كما في قوله كذا وما ربيت اذ ربيت مهمتها جعل ايماننا في
كلما عاين في حفظها وما لم يدرهم على وجه ايماننا اذا لا ينبغي للمؤمن ان يفعل
مثل ذلك كما اننا نرى في

قوله الحق في الجواب انما هو المنسوب للشايع وانما
على منسوب الا علم يجوز ان يكون من غير ان يكون في الزمان وهو مؤمن من متصف بعدم
الزمان ولا ايمان مقارنا لانا لم نذكر ولو كان المراد من الايمان الكيفية في كبريت
في الايمان المذكورة في قوله انما عرضنا الامانة على السموات والارض اه فلا يرد السؤال
بالكبريت انما **قوله** الحق في الجواب وجه الاستدلال ان في الفصل اقول ليس بشيء كيف
يعلم ان هذا الحق كونهما من ان العلم من ان الكبريت بعد الايمان هو الفاسد لان الفاسد
كافرا بالحق في الحق بينه وبين ما ذكره الحق ثم رسالت الحق كونهما الاكسار والحق
فقط انما في قوله الحق وتذكر ان لا يظن ان على انما ليست اجتنابا بل يجب ان يكون سمانا
امرا ان ثمانية معلومة انما هي تتصور الا اجتنابا عن احد ما وانما يجب ان لا يكون على احد
بان العلم في قوله ايضا منها بان الكبريت تستحق العدالة في حق الشهادة دون الصغيرة وبهول
على انها غير قان بديانها في الكافي والاصح انما كان شيئا بين المسلمين وفيه يتكلم حشره استا
معكس والبرية فيه كبرية والافهم صيغة قوله على وجهه فيهم شدة صلا لا اه فغير هذا
لا يرد ان الاكسار تكذيب والحكم في الصفة التي على امانة التكذيب وفي الصياح كالحكم
الشيء عنده صلا فتقول انما هو اي فلا يرد في ثبوت المنزلة بين المنزلة عنده
ايضا فلا يلزم في العلم للاجتماع اصلا قال كمن من اعتقاده ان هذا الحق فيهم بل فيهم
فازدحم ذلك ثم ادخل به في علم انما قاله عن اعتقاده وكذا الحال في التركيب الكبريت لولا
في شرح المواقف وقوله والاما خالفنا كمن اذا لا يجوز له ان يخالف الاجماع على علم في علم
الاصول فالحق انما كمن مع الاجماع في ان المنزلة بين المنزلة كمن ادعى ان مركب الكبريت كافر
غيرها كونه فتولد تركها والعقود انما ان ليس به قبل ترك التغيير بل ينبغي ان يكون من
بشيل جعل وجود الشيء كعدمه كما في قوله كذا وما ربيت اذ ربيت مهمتها جعل ايماننا في
كلما عاين في حفظها وما لم يدرهم على وجه ايماننا اذا لا ينبغي للمؤمن ان يفعل
مثل ذلك كما اننا نرى في

قوله الحق في الجواب انما هو المنسوب للشايع وانما
على منسوب الا علم يجوز ان يكون من غير ان يكون في الزمان وهو مؤمن من متصف بعدم
الزمان ولا ايمان مقارنا لانا لم نذكر ولو كان المراد من الايمان الكيفية في كبريت
في الايمان المذكورة في قوله انما عرضنا الامانة على السموات والارض اه فلا يرد السؤال
بالكبريت انما **قوله** الحق في الجواب وجه الاستدلال ان في الفصل اقول ليس بشيء كيف
يعلم ان هذا الحق كونهما من ان العلم من ان الكبريت بعد الايمان هو الفاسد لان الفاسد
كافرا بالحق في الحق بينه وبين ما ذكره الحق ثم رسالت الحق كونهما الاكسار والحق
فقط انما في قوله الحق وتذكر ان لا يظن ان على انما ليست اجتنابا بل يجب ان يكون سمانا
امرا ان ثمانية معلومة انما هي تتصور الا اجتنابا عن احد ما وانما يجب ان لا يكون على احد
بان العلم في قوله ايضا منها بان الكبريت تستحق العدالة في حق الشهادة دون الصغيرة وبهول
على انها غير قان بديانها في الكافي والاصح انما كان شيئا بين المسلمين وفيه يتكلم حشره استا
معكس والبرية فيه كبرية والافهم صيغة قوله على وجهه فيهم شدة صلا لا اه فغير هذا
لا يرد ان الاكسار تكذيب والحكم في الصفة التي على امانة التكذيب وفي الصياح كالحكم
الشيء عنده صلا فتقول انما هو اي فلا يرد في ثبوت المنزلة بين المنزلة عنده
ايضا فلا يلزم في العلم للاجتماع اصلا قال كمن من اعتقاده ان هذا الحق فيهم بل فيهم
فازدحم ذلك ثم ادخل به في علم انما قاله عن اعتقاده وكذا الحال في التركيب الكبريت لولا
في شرح المواقف وقوله والاما خالفنا كمن اذا لا يجوز له ان يخالف الاجماع على علم في علم
الاصول فالحق انما كمن مع الاجماع في ان المنزلة بين المنزلة كمن ادعى ان مركب الكبريت كافر
غيرها كونه فتولد تركها والعقود انما ان ليس به قبل ترك التغيير بل ينبغي ان يكون من
بشيل جعل وجود الشيء كعدمه كما في قوله كذا وما ربيت اذ ربيت مهمتها جعل ايماننا في
كلما عاين في حفظها وما لم يدرهم على وجه ايماننا اذا لا ينبغي للمؤمن ان يفعل
مثل ذلك كما اننا نرى في

فقلنا انما استدل بذكره ان الشارح ذكر قوله انما يدل على الوقوع استطراد في الجواب
عن المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله وقد كثرت النصوص الى انما قال انه استطراد في الجواب
لان دعوى الوجوب في مخرج فيما سبق بل فهم دعوى الوجوب ضمنيا من قوله المعتزلة يخصصونها
بالصغار والكبار المقررة بالتوبة اذ يفهم من هذا الكلام انهم لا يجوزون العفو عن الكبار
بدون التوبة فوجب العقاب على الكبار عند عدم التوبة ولما وقع دعوى الوجوب بهذا
ضمنيا كان ينبغي ان يكون الجواب عن ذلك استطراديا وقوله بهذه الايات وفي قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له اجره من غير حساب وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فمنه اجره من غير حساب وقوله تعالى ان العباد لفي حجه مستمرة الى ربهم فاستمعوا له
فانهم يسمعون له وقوله تعالى ان الله يوفى الصالحين اجرهم بغير حساب وقوله تعالى
ان الله يوفى الصالحين اجرهم بغير حساب وقوله تعالى ان الله يوفى الصالحين اجرهم بغير حساب
الوقوع قصدا وقدي في الوجوب ضمنيا كمال السبب فقلنا على المشية لكن لم يصرح
بقوله انشاء الله تعالى خوفا للمعاصي ونجرا للمعاصي وذهب بعض الافاضل الى ان ايات الوعد
والوعيد لا يقصد بها الاخبار وانما يقصد بها الانشاء فيقتصر بها الدعاء على العصاة في
صورة الوعد والدعاء للمؤمنين في صورة الوعد فلهذا التوجيه لا يلزم الكذب ولا البطلان
قوله السلم هو الدلالة على العموم اه فان قلت كيف يكون الدلالة عامة والارادة خاصة مع ان الارادة
بوجه الدلالة غير جائزة اصلا قلنا الدلالة العامة كانت بحسب اصل الوضع للعموم والارادة
اخاصة كانت بحسب دلائل القران الخارجية والقرائن الخارجية تنهاى الدلالة على ثبوت الشفاعة
فيجب ان يخصص الدلالة العامة على عموم نفي الشفاعة جميعا من الدلالة بعذر الامكان واجبت في
المواقف عن ادلة المعتزلة بان يقال دلائلهم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون خاصة في الأشخاص في
الافاق لان ثبوت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات وانما هو مقدم على العام فالجواب
المشهور من مذهب المعتزلة هو انه مركبة البكرة الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا وكلام الشارح على هذا
المشهور اذ لم يثبت منهم اصلا القول باستحقاق العذاب باركانه الصغيرة سواء اجتب عن البكرة
اولا وقوله غير مفيد ايج وقد عرفت ان كلام الشارح على ما هو المشهور فيكون مفيدا كمال السبب
قوله فلا بد جواز التفاوت بالشدة والضعف اقول لست شغري كيف لا بد ذلك اذ جعل جزاء اهل البكرة ايضا مطلق
اخلود ويكفه التفاوت بالشدة وكذا ولو قال في التفسير ان نفس اخلود فلا بد له ان كان احسن واولى وقوله
بوجه اخر مثل الشدة وغيرها للاستعداد بظلمة من رسالة وقوله كنهه بغير مفيد اه اذ المعانيها عدم
خلود اهل البكرة وهو لا يكون انما يمنع الدوام للاستعداد بظلمة

قوله كنهه بغير مفيد اه اذ المعانيها عدم خلود اهل البكرة وهو لا يكون انما يمنع الدوام للاستعداد بظلمة

قوله كنهه بغير مفيد اه اذ المعانيها عدم خلود اهل البكرة وهو لا يكون انما يمنع الدوام للاستعداد بظلمة

قوله كنهه بغير مفيد اه اذ المعانيها عدم خلود اهل البكرة وهو لا يكون انما يمنع الدوام للاستعداد بظلمة

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

قال الشئ لا ينفك بوحدهما الا انهما ليس المراد بوحدهما هو ترادفهما اذ لا نزاع
في تغاير مضمومهما بحسب اللفظ فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايان
عبارة عن التصديق بل المراد بوحدهما وحدة ما يراد منهما في الشرع وشاويهما بحسب
الوجود بمعنى ان كل من النصف با حدهما فهو متصف بالآخر ومنه زعم ان المراد
بوحدهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اع من الترادف والتساوي فخطا
اخطا ولعله ظن ان ضم ووحدهما راجع الى الموم والمسلم لا الايمان والاسلام كما هو
المعنى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقول الاحكام والادعان وجعله حقيقة
التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لا اتحاد موادها وحاصل مضمومها
وهو لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن تبع عرش الاسلام
دينا قلن يقبل منه الاية فان الايمان مقبول ممن يتبعه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام
لم يكن كذلك واجيب بان المضموم في الاية ان الدين المخابر للاسلام غير مقبول
ممن يتبعه لاكل شئ يغايره والايان ليس بدين اذ لو كان كما عرفت في اول الكتاب
يشمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع والايان عبارة عن الاصول الاسلامية
والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل اجتهاد والاركان او خاصا بعمل الاركان
ومر بها شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسم دين الايمان فهو غير الايمان بحسب المضموم
عنه في جعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار بجملة او شرطه فلا ينفك
عنه فلا يكون غيرا بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدر المجل بالطاقات
مؤمن غير مسلم قلت المتدين بدين هو المسلم بسلوك طريقته وان كان مقتضا في ذلك
وحيث لم يبق بين الايمان كثير فروق في المعنى وكان منطقتا الترادف والظاهر ان من
ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم
وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لا ينافي وقد وقع في كلام الشئ ان الدين
عبارة عن طريقته الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم والايان ايضا كذلك فيكون الدين مثل الاسلام فتأمل كاشف
رحمه الله

قال الشئ بمعنى ان قضية الحكمية يقتضيه اي يستوجب ولا يتم بدونها لكن لما كان رعاية
وجه الحكم في افعاله عامات عقلية وسببا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه بها
موجبه ومقتضاه ايضا ومنه خفي عليه هذا المعنى قال مع قول يقتضيه بر حجة ترجحها
لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافات الحكمية لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال
ان يكون في عدم الارسال حكمية حقيقة وورد هذا الاعتراض على ما ذكرنا اظهره وجوابه
ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمية يقتضيه الارسال البتة وقدم مثله كسئل
قال الشئ لانه لم يشك فلا معنى لنفي الجواز بريدان العاقل اذا نوى به معنى غير الشكل من محتملة
اللفظ فلا شئ عليه غير ترك الاول واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى التنبه
ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله كقولنا لم ياول حتى روي عن ابن عمر انه اخرج شاة لينزع فمر
رجل فقال المؤمن انت فقال نعم انشأ الله قال لا ينزع شاة من شك في ايمانه ثم مر رجل
اخر فقال المؤمن انت قال نعم فامر ببيع شاة فصرف خط الانشاء الى الشك ولم يجعل
قائله مؤمنا كما يرى كسئل واعلم ان لا يخالفه ثم احدهما قول عليه السلام
السعيد سعد في بطن امه والسعي من شئ في بطن امه والسا والسعيد قد سبق في الشئ قد سبق لان
المراد من السعيد في قوله السعيد سعد في بطن امه السعيد الحقيقي ومن السعيد في قوله السعيد قد سبق
الظاهر ان كان متصفا بصفة السعادة قد يتصف بصفة الشقاوة لان السعيد الحقيقي
الكامل لا يتصف بالشقاوة سرح قال الشئ والتعريف على السعادة دون الاسعاد
جواب سوال مقدر يلزم من جواز تبديل السعادة شقاوة وبالعكس تبديل الصفات الافعال
وحاصل الجواب انه لا يلزم من تبديل صفة العبد وهو السعادة والشقاوة تبديل افعال امه وليس
وهو الاسعاد والاشقاء لما انه يكون مخصوصا يتصف بها به اولا ولا بغيره بخلاف صفة مخلوق
مضموم سرح

[illegible][illegible]

[illegible]

قال في الامام بل لم يخرج على ما عرفت تأمل قوله ثم ان الظلم المطلق آه يعني ان الواجب
قال الشافعي وغيره المصنوع ظلمه او لغيره ايضا كسري
في الآية الظلم هو اخص من المحصية لان الظلم هو التعدي على الضعيف
والمحصية اعم منه التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقا
يكون المراد التعدي على الضعيف في الآية ذكر مطلقا والآفا التعدي على
على النفس ايضا ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل قوله والقدر في المظالم
الراشدين مع انه القطع بانه ليس للمحت عذر احوالهم واستحقاقهم
وافضليتهم كثر تعلق بافعال المكلفين وادرجت في تعريف حيث قالوا
هو العلم الباحث عن احوال الصانع والبنوة والامانة والمعاد وما يتصل بذلك
على قانون الاسلام والامانة ورياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافاً من
وتنهذا القيد خرجت النبوة وبقي العموم مثل القضاء والرياسة
بعض النواحي وكذا رياسة من جعل الامام لا يجر عنه على الامام نيا
عنه على الاطلاق فانه لا يجر الامام كذا في شرح المقاصد قوله فالضيم لا
اى ما بلغ نصف حد ثم وقوله فالضيم للمد اى ما بلغ نصف مد احدهم
وحاصل معنى الحديث انه لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهباً من الفضلة
في الاخر ما ينال احدكم بانفاق في طاعة او نصيب لما يغار به من مد
خلاص لصدق النية وحال النفس قال الطبرسي ويمكن ان يقال ان الفضل
بجسدية انفاقهم وعظم موقعه في عين المحنة المتصلة ومثل هذا المعنى
لا يمكن ان يكون المراد بالانفاق في طاعة او نصيب لما يغار به من مد
الانفاق في طاعة او نصيب لما يغار به من مد

قال الشافعي
فذهب الى كل احتمال
جماعة قال رحمه الله
فحصل اربعة مذاهب الاول
ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد
بل احكم بما روي اليه راي
المجتهد واليه ذهب عامة
المجتهدون ثم اختلفوا فذهب
بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقيقة وبعضهم الى كون
احدهما احق اثنان احكم
ودلاويل عليه والفتور
عليه كالفتور على ذنوب فلن
اصاب امرنا ولن اخطا
اجم الكثر واليه ذهب طائفة
من الفقهاء والمكاتب الثالث
ان احكم بمسألة ما روي عليه دليل
فقطعي والمجتهد ما لم يرد عليه
واليه ذهب طائفة في المكاتب
ثم اختلفوا في ان الخطي
يسحق العقاب وان حكم
القاضي بالخطا وهل يقض
والرابع ما فصله في الكتاب
قال الشافعي على وجه العظم
والكبريم فيه ثم تصدى لاثباته
بالدليل دفعا لما قيل من ان
امرهم بسجوده لا يدل على
تفضيله عليهم اذ لم يزلوا
لنعتظيمه بل ابتلاوا للملايكة
لنعمتهم في الطبع في العاصم او
لم يكن السجود في غيرهم غاية
في التواضع واخذ منه بل بمنزلة
السلام في عرفنا فان دلالة
امثال ذلك دلالة عرفية
تختلف باختلاف العرف
والعادة وتختلف ان يكون سجودهم له تعالى
وهو من الامور التي لا يكون لها
سكون بل على انه اسما وكيفية
اذ لم يسجدوا بل على انه اسما وكيفية
اذ لم يسجدوا بل على انه اسما وكيفية

قال الشافعي
واحد ارباع انا منه
ذلك على اصول الفلاسفة
دون الاستسلام فان الملايكة غدا
من غدا واليه ذهب جمهور
المجتهدين ثم اختلفوا فذهب
بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقيقة وبعضهم الى كون
احدهما احق اثنان احكم
ودلاويل عليه والفتور
عليه كالفتور على ذنوب فلن
اصاب امرنا ولن اخطا
اجم الكثر واليه ذهب طائفة
من الفقهاء والمكاتب الثالث
ان احكم بمسألة ما روي عليه دليل
فقطعي والمجتهد ما لم يرد عليه
واليه ذهب طائفة في المكاتب
ثم اختلفوا في ان الخطي
يسحق العقاب وان حكم
القاضي بالخطا وهل يقض
والرابع ما فصله في الكتاب
قال الشافعي على وجه العظم
والكبريم فيه ثم تصدى لاثباته
بالدليل دفعا لما قيل من ان
امرهم بسجوده لا يدل على
تفضيله عليهم اذ لم يزلوا
لنعتظيمه بل ابتلاوا للملايكة
لنعمتهم في الطبع في العاصم او
لم يكن السجود في غيرهم غاية
في التواضع واخذ منه بل بمنزلة
السلام في عرفنا فان دلالة
امثال ذلك دلالة عرفية
تختلف باختلاف العرف
والعادة وتختلف ان يكون سجودهم له تعالى
وهو من الامور التي لا يكون لها
سكون بل على انه اسما وكيفية
اذ لم يسجدوا بل على انه اسما وكيفية

قال الشافعي
واحد ارباع انا منه
ذلك على اصول الفلاسفة
دون الاستسلام فان الملايكة غدا
من غدا واليه ذهب جمهور
المجتهدين ثم اختلفوا فذهب
بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقيقة وبعضهم الى كون
احدهما احق اثنان احكم
ودلاويل عليه والفتور
عليه كالفتور على ذنوب فلن
اصاب امرنا ولن اخطا
اجم الكثر واليه ذهب طائفة
من الفقهاء والمكاتب الثالث
ان احكم بمسألة ما روي عليه دليل
فقطعي والمجتهد ما لم يرد عليه
واليه ذهب طائفة في المكاتب
ثم اختلفوا في ان الخطي
يسحق العقاب وان حكم
القاضي بالخطا وهل يقض
والرابع ما فصله في الكتاب
قال الشافعي على وجه العظم
والكبريم فيه ثم تصدى لاثباته
بالدليل دفعا لما قيل من ان
امرهم بسجوده لا يدل على
تفضيله عليهم اذ لم يزلوا
لنعتظيمه بل ابتلاوا للملايكة
لنعمتهم في الطبع في العاصم او
لم يكن السجود في غيرهم غاية
في التواضع واخذ منه بل بمنزلة
السلام في عرفنا فان دلالة
امثال ذلك دلالة عرفية
تختلف باختلاف العرف
والعادة وتختلف ان يكون سجودهم له تعالى
وهو من الامور التي لا يكون لها
سكون بل على انه اسما وكيفية
اذ لم يسجدوا بل على انه اسما وكيفية

قال الشافعي
واحد ارباع انا منه
ذلك على اصول الفلاسفة
دون الاستسلام فان الملايكة غدا
من غدا واليه ذهب جمهور
المجتهدين ثم اختلفوا فذهب
بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقيقة وبعضهم الى كون
احدهما احق اثنان احكم
ودلاويل عليه والفتور
عليه كالفتور على ذنوب فلن
اصاب امرنا ولن اخطا
اجم الكثر واليه ذهب طائفة
من الفقهاء والمكاتب الثالث
ان احكم بمسألة ما روي عليه دليل
فقطعي والمجتهد ما لم يرد عليه
واليه ذهب طائفة في المكاتب
ثم اختلفوا في ان الخطي
يسحق العقاب وان حكم
القاضي بالخطا وهل يقض
والرابع ما فصله في الكتاب
قال الشافعي على وجه العظم
والكبريم فيه ثم تصدى لاثباته
بالدليل دفعا لما قيل من ان
امرهم بسجوده لا يدل على
تفضيله عليهم اذ لم يزلوا
لنعتظيمه بل ابتلاوا للملايكة
لنعمتهم في الطبع في العاصم او
لم يكن السجود في غيرهم غاية
في التواضع واخذ منه بل بمنزلة
السلام في عرفنا فان دلالة
امثال ذلك دلالة عرفية
تختلف باختلاف العرف
والعادة وتختلف ان يكون سجودهم له تعالى
وهو من الامور التي لا يكون لها
سكون بل على انه اسما وكيفية
اذ لم يسجدوا بل على انه اسما وكيفية